احمد بن حيدر الكردى على الجلال
الدوّانى

٢٠٣٩

حاشیه جلال الکتاب المجید الکریم

تمد
١

محمد

اوراق
٨١

سطر
٢٥

٢٩٥٥

قد وقف هذه النسخة المستطابة حضرت سلطان الاعظم
والخاقان الاكرم غياث الاسلام والمسلمين ناشر الحسنات في العالمين
السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمود خان
لازالت اوراق حسناته مرقومة الى آخر الزمان
وانا الفقير الى الاله المدعو بنعمة الله
المفتش بحرمين الشريفين
غفر له

T. C.
İSTANBUL
Fatih Kütüphanesi
SAYI

Süleymaniye U Kütüphanesi
Kısım Fatih
Yeni
Eski Kayıt No 2955

K. 3052

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كيف لا احمد لمن تتالت من فضله الآلاء وكيف احمد لمن احصى عليه ثناء وكيف
لا اشكر لمن توارت من فضله النعماء وكيف اشكر لمن ليس لسلسلة شكره انتهاء
فسبحان من هام في ادراكه افهام اولي النهى وعجز الواصفون عن وصفه بكماله
وصفاته العلى ابدع بقدرته نظام العالم على ما هو اليق واحرى ووفق العارفين
على اقتباس المعارف الالهية والعقايد واقتباس انوار الهدى والصلوة والسلام
على محمد المبعوث الى كافة البرية ليبين لهم طريق الهداية ويشفع يوم القيمة
شفاعة عظمى وعلى آله واصحابه الذين هم نجوم الاهتداء ومصابيح الاقتداء وبعد
فهذه تعليقات بل تنبيهات على تحقيقات مخفية في صحفات شرح العقايد العضدية
للعلامة المحقق والنحرير المدقق برهان الحكمة وسند المعرفة قبلة الكلام وكعبة المرام
افضل المتاخرين واكمل المتبحرين جلال الملة والدين محمد بن اسعد الصديقي الدواني
روح الله روحه وزاد في اعلى غرف الجنان فتوحه الفها احوج الخلق الى الله
الغني احمد بن حيدر الكردي الحسين ابادي ايضاحا لكنوز اشاراته وتبيينا
لرموز لطايف عباراته ومحاكمة بين ما وقع للناظرين في تحقيق معضلاته مع تحقيق
للمقام فيه تنقيح للمرام بحيث يكشف عن وجوه خرائده اللثام ويظهر عن اصداف
العبارات درر الفوائد ويستخرج عن ابهام الكلمات غرر المقاصد فجاءت بحمد
الله حاوية لنتايج افكار المتقدمين والمتاخرين بادية الى الحق المبين وقد سعيت
في تقريب المقاصد وان افضى الى الاطناب فانها في انفسها غامضة فكرهت ان نجمع
تعقيد اللفظ ودقة المعنى فيغلق نظمها ويتعسر فهمها وارجو من الله ان يكون
تذكرة لمن جبل طبعه على الانصاف ومال عن سبيل الجور والاعتساف وتبصرة لكل ذكي
يتحدق بالنظر الدقيق متعاليا همته عن حضيض التقليد الى ذروة التحقيق وعلى الله
التوكل والاعتماد انه هو الهادي الى سبيل الرشاد قول قال النبي صلى الله عليه وسلم
ستفترق امتي على الضلالة اه وضع هذا الحديث في اول الرسالة لتوقف معرفة بعض

مقاصدها على معرفة افتراق الامة ونجاة فرقة الاشاعرة بخصوصها من
بين الفرق وهو ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة قول وهو انسان الضمير لمطلق
النبي المذكور ضمنا والا فالمذكور ههنا خاص وهو محمد صلى الله عليه وسلم والتعريف
انما هو للماهية فلو رجع اليه يكون تعريفا بالعام قول لتبليغ ما اوحاه الله اليه اورد
عليه ان من يدعو الى شريعة غيره لا يتاتى منه التبليغ لان الحكم قد بلغه غيره فبعثه
انما هو لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه واجيب عنه بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممتنع
وهو اعم نعم لو تعلق قوله اليه بالتبليغ ورجع الضمير الى الخلق فافهم قول التهديد
الآن يتكلف بان يعمم التغاير بالحقيقي والاعتباري او يقال التعريف انما هو للنبي المتفق
على نبوته ونبوة زيد مختلف فيه على ما اشار اليه بقوله قيل او يقال القايل بهذا التعريف
من لا يقول بنبوته ويمكن ان يكون قوله قيل للاشارة الى ان الاختلاف في انه
مبعوث لنفسه فقط او لغيره ايضا لا في اصل نبوته فدفع الايراد ان يقال
يجوز ان يكون القائلون بهذا التعريف لا يقولون بانه مبعوث لنفسه فقط
هذا ويدل كونه غير مبعوث لنفسه فقط بما نقل عن الملل والنحل من انه كان يسند
الكعبة ويقول يا ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عم احد
غيري وفيه تامل اذ لم يدل على انه ادعى النبوة بالقياس اليهم لجواز ان يكون نبيا
مبعوثا لنفسه فقط لكن كان يعلمهم دينهم بل في هذه العبارة اشعار بعدم كونه
نبيا فتامل قول وقد يخص بمن هو صاحب كتاب او شريعة اورد على اشتراط الكتاب
ان الرسل ثلثة اضعاف الكتب مع واحد اخر فان الكتب مائة واربعة والرسل ثلثمائة
وثلثة عشر ايضا داود عم له كتاب وليس برسول واجيب عن الثاني بتخصيص
الكتاب بما بين فيه الاحكام وعن الاول بانه يحتمل شركة رسول في كتاب الا يرى ان
هارون كان شريكا لموسى عم في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من اجاب
باحتمال تكرر النزول كما في الفاتحة ولا يرد على انه هذا حيث ردد بين الكتاب
والشريعة فتامل قول فان ما هو متحقق الوقوع قريب بيان العلاقة التي بها
استعمل السين الموضوعة للاستقبال القريب في التاكيد والتحقق فهو من قبيل استعمال
الدال على اللازم وارادة الملزوم قول كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك

فرضي قائله ابو علي الفارسي حيث قال اللام في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى
من قبيل لأقومن وكلمة سوف نائب مناب نون التأكيد فيكون المعنى وليعطينك
وهو مخالف لما ذكره البيضاوي من ان اللام للابتداء ودخل الخبر والمبتدأ
محذوف والتقدير ولأنت سوف اه لا للقسم فانه لا تدخل الا على المضارع المؤكد
بالنون وجمعهما مع سوف للدلالة على ان العطاء كائن لا محالة وان تأخر لحكمة
انتهى وهذا اولى مما ذكره الفارسي اذ يلزم عليه خروج سوف عن تمام معناه
ولا يلزم على هذا الا استعمال اللام في جزء معناه وعلى ان يكون معناه الحالية والتأكيد
واما اذا كان للتأكيد فقط فالامر اسهل وكان في عبارة الشارح اشارة الى هذا
حيث قال كما قيل فتأمل قوله اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوة صلعم في شرح
المواقف قال الآمدي كان الناس عند وفاته عم على عقيدة واحدة وطريقة واحدة
الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ بينهم خلاف اولا في امور اجتهادية
لا يوجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى
ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد
جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق
اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين قوله لجواز كون الاصول التي بينها المخالفة
معتدبها بهذا العدد اختيار للشق الاول منع لكون اصول المذاهب اقل مسندا
لجواز كونها بهذا العدد وفي تقييد المخالفة بالاعتداد اشارة الى انه لا يضر
كون الاصول التي بينها المخالفة مطلقا اكثر من هذا العدد فلا يرد ان الاشاعرة فرقة
والماتريدية فرقة اخرى فيزيد اصول المذاهب على العدد المذكور بواحدة والظاهر ان
المراد من كون الاصول التي بينها المخالفة معتدبها بهذا العدد كونها كذلك في
جميع الاوقات بقرينة قوله وقد يقال لعلهم في وقت اه فان قلت ان المذاهب لم يكن
في عهد النبي والصحابة بل حدثت بعده ولا شك انها لم يكن في اول حدوثها
بهذا العدد قلت المراد كونها بهذا العدد في جميع الاوقات بعد حدوث المذاهب
قوله وقد يقال لعلهم بلغوا هذا العدد في وقت من الاوقات وان زادوا او نقصوا
اه يمكن ان يكون هذا اختيارا لكل شقي الترديد ويندفع التوهم الا انه يرد على الثاني

على الثاني انه يلزم كون فرقة واحدة من فرق اهل السنة الاربعة ناجية مع ان كلها ناجية
ويرد على الاول على تقدير اطلاق الاصول لزوم كون ه فرقة واحدة من الفرقتين
اعني الاشاعرة والماتريدية ناجية مع ان كليهما ناجية وان قيد الاصول بالتي بينها المخالفة
معتدبها فلا احتياج الى هذا الجواب المحتاج الى بيان نكتة تخصيص العدد المذكور
بالذكر قوله كلها في النار الا واحدة لا منافاة بين هذا وبين قولهم اختلاف امتي
رحمة اذ المراد من الاختلاف ما هو بحسب الفروع فقط لا ما هو بحسب الاصول
فانه موجب لدخول ما عدا الفرقة التي عقائدها حقة في النار والافتراق
ههنا باعتبار الاصول قوله فلا بد له انه ان اريد به وجه الورود باعتبار الشق
الثاني وهو مجرد الدخول قوله فهو مشترك بين الفرق قلنا هم على تقدير ان يكون
المراد الدخول من حيث الاعتقاد ولا يلزم كون بعض من كل فرقة عصاة لا الدخول
المطلق فهو شيء عصاة الفرق الناجية من حيث العصيان دون الاعتقاد وفيما
عداها من حيث الاعتقاد ايضا قوله بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة
بعيد جدا وذلك لان المواعيد الواردة في دخول العصاة اولا النار عام فلا
يخصص الفرقة الناجية منها اذ لا دليل عليه فان قلت هذا الحديث دليل عليه
اذ الظاهر من قوله كلها في النار مطلق الدخول والاستثناء يفيد سلبه عن الفرقة
الناجية قلت لم يحمل على ظاهره بل قيد الدخول بما هو من حيث الاعتقاد
حتى يفيد الاستثناء سلبه عن الفرقة الناجية من تلك الحيثية فقط لا من حيث العصيان
ايضا وذلك لان المسلمين كانوا في زمن حيوته عم وعند وفاته على العقيدة
الواحدة التي كان النبي عم على تلك العقيدة مع انه عم كان يخبر بان بعضهم يدخل
النار بسبب ما صدر عنهم من المعاصي بما كتب في الاحاديث فان صح هذا
تم ما ذكره الشارح ههنا والا فلا اذ تخصيص العمومات بظاهر هذا الحديث ليس
ببعيد جدا اللهم الا ان يقال اهمال الدليل في جميع الصور اولى من اهماله
بالكلية او في بعضها فان قلت اعمال الدليلين ولو في بعض الصور اولى من
اهمال احدهما بالكلية قلت لا يلزم هذا بناء على تقييد الدخول في هذا الحديث
بحيثية الاعتقاد فتأمل واعلم انه نقل عن الامام حجة الاسلام انه نقل هذا

الحديث في بعض كتب بثلث روايات ليس واحد منها ما نقله المص اولها ستفترق
امتي ثلث وسبعين فرقة الناجية منها واحدة وثانيها الهالكة منها واحدة
وثالثها كلها في الجنة الا الزنادقة وفي موضع اخر كلهم الا الزنادقة ولذا قال يمكن
ان يكون الروايات كلها صحيحة فيكون الهالكة واحدة وهي التي لا تخلد في النار
ويكون الهالكة عبارة عمن وقع الباس من صلاحه لان الهالكة لا يرجى لها
بعد الهلاك خير فيكون الناجية واحدة وهي التي دخل الجنة بغير حساب
ولا شفاعة لان من نوقش في حسنا فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة
فقد عرض للذل فليس بناج ايضا مطلقا وهذان طرفان وهما عبارتان
على بشر الخلق وخيره وباقي الفرق كلهم بين الدرجتين فمنهم من يعذب
بالحساب فقط ومنهم من يقرب الى النار ثم يصرف بالشفاعة ومنهم من
يدخل النار ثم يخرج على قدر خطاياهم في عقايدهم وبدعتهم وعلى حسب كثرة
معاصيهم وذنوبهم وقلتها واما الهالكة المخلدة في النار من هذه الامة
فهي فرقة واحدة وهي التي كذبت وجوزت الكذب على النبي عم بالمصلحة واما
من سائر الامم فمن كذبه بعدما قرع سمعه على التواتر خروجه وصفته ومعجزاته
المخالفة للعادات او استنبطه بعض المتاخرين جوابا عن قول الش والقول بان
معصيته اه وقال بعده انما هو على تقدير ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية
الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من نوقش في الحساب
فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة فقد تعرض للذل فليس بناج
مطلقا وعلى تقدير كون من نوقش في والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا لا يضرنا
اقول ان حجة الاسلام لم يفسر الناجية بملة من الملل بخصوصه بل التي تدخل الجنة
بغير حساب لا شفاعة الا ان هذه العنوان لا يستحق الا في اهل السنة والجماعة
لقوله عم الذين هم على ما انا عليه واصحابي ولا يلزم ان يكون جميع اهل السنة كذلك
يدل عليه قوله على قدر خطاياهم من عقايدهم وبدعتهم وعلى حسب كثرة
معاصيهم وذنوبهم وقلتها واما المص فقد ذكر ان الفرقة الناجية هم
الاشاعرة فالقول بان معاصي الفرقة الناجية مغفورة مطلقا بعيد ح

بعيد ح لما قررنا اولا فلهذا احتمال النجاة ههنا على النجاة من حيث العقيدة
حيث قيل كلها في النار بقوله اي من حيث الاعتقاد وهذا اولى اذ الظاهر ان قوله
الا واحدة استثناء للفرقة بتمامه فظهر من هذا انه لا دلالة في الحديث على غفران
ذنوب الاشاعرة مطلقا على شيء من التفسيرين واما ما اخرجه الشيخان في صحيحهما
انه ما من عبد يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وعمله الا حرمه الله
على النار فالمراد الا حرمه على التابيد وتاويل امثال هذا مما استدل به
من قال لا يضر معصية مع الايمان كما لا ينفع عبادة مع الكفر سهل عند
اهل السنة والجماعة كما نقل شيخ شهاب الدين بن حجر عن الامام النووي
في شرح مسلم هذا وقيل يجوز ان يكون الحكم في قوله عم كلها في النار على كل واحد
من كل فرقة فيكون قوله عم الا واحدة رفعا للايجاب الكلي فلم يلزم القول
الفرقة الناجية مغفورة مطلقا انتهى وتفصيله ان الحكم اذا كان على كل واحد
من كل فرقة يكون قوله عم كلها في النار في قوة كل فرقة كلها في النار
فيكون قضية كلية مشتملة على قضايا كليات موضوع كل فرد من افراد
موضوعها عن الحكم يكون رفعا للايجاب الكلي بمجرد دخول بعض احاد
من الناجية الجنة ابتدا يندفع المنافات فالتزام القول القول المذكور
في دفع المنافات انما هو على ان يكون الحكم على احاد العدد المذكور التي
هي الفرق والطوايف فيكون قوله الا واحدة استثنا لطايفة واحدة فيقتضي
عدم دخول ابعاضها فيها مطلقا وهو مناف لكون عصيان العاصين
منها سببا للدخول فيها ولا يخفى حسن التوجيه الاول فتامل حتى تطلع
على ما هو الحق قوله ولا يبعد ان يراد استقلال مكثهم اه يعني ان المراد بعدم
دخول الفرقة الناجية النار ان مكثهم قليل بالنسبة الى سائر الفرق فانه من حيث
العقيدة الباطلة ايضا وسوء العقيدة يوجب ان يكون مكثه اطول مما هو
بسبب المعاصي قوله وهو من راى النبي عم مؤمنا ومات على الاسلام ولا بد
من هذا القيد قال في منظومة النخبة في تعريف الصحابي هو الذي في حالة الاسلام
لاقى النبي المبعوث للانام ومات مسلما ولو من بعد تخلل ارتداد وان تقع قوله من

غير تعلق بكيفية العمل الظ ان معناه من غير تعلق الغرض وفيه ان الغرض لا يتعلق
بكيفية العمل بل بنفسه واما التعلق بكيفية العمل هو الحكم لا غرض يحصل كما يدل عليه
قوله الاحكام المتعلقة بكيفية العمل معنى تعلقها بكيفية العمل كونها نسبة بين الكيفية
والعمل كالنية في الصلوة واجبة ويمكن ان يكون مراده من غير تعلق الحكم وان
كان خلاف الظ السياق فافهم **قوله** التابعون للشيخ في الاصول ابي الحسن الاولى الموا
فقون ليشمل من قبله من الصحابة والتابعين وغيرهم من اهل السنة والجماعة
دون البدع والاهواء واما الماتريدية فلم يخالفوا اختلافا معتدا به فلا يعد
فرقة اخرى ولا يخفى ان الاولى اهل السنة بدل الاشاعرة **قوله** قلت الشيعة
يوافق المعتزلة اه اشارة في الجواب الى المنع بقوله الشيعة يوافق المنع والى المعارضة
بالقلب بقوله بل الاليق بذلك اه يعني على تقدير تمامية الدليل المذكور يكون دليلا
للاشاعرة لا للشيعة وانما قلنا على تقدير تمامية الدليل لان قول الحلي والطوسي
ينبغي ان يكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة انما يثبت بدليل
اخر وهو انه يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير عدم كونها مخالفة لسائر الفرقة
مخالفة كثيرة ولا يخفى ان الملازمة ممنوعة لجواز كون الشيء الذي خالف في مخالفة
يسيرة مرجحا للنجاة بها وبهذا ظهر ان التقدير اثبات النجاة للاشاعرة
انما هو على ما ذكره اولا بقوله قلت سياق الحديث اه فان المذكورات ليست
كذلك اي ما ذكره في هذه الرسالة من مقاصدها ليست مما اتفق عليه جميع
اهل الحل والعقد حتى يكون الاجماع ههنا بالمعنى المصطلح وان كان مسائل الكلام
مما اتفق عليه كل اهل جميع اهل الحل والعقد فان قلت فلم لم يحمل الاجماع
على المعنى المصطلح بالنسبة اليها قلت لان جميع مقاصد هذه الرسالة في حيز
هذه الاجماع مع ان النسبة الى طائفة مخصوصة يأبى **قوله** ولما كانت الفلاسفة
اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بعدم بمعنى ان الحدوث عند
الفلاسفة كما يطلق على المسبوقية بالزمان بالعدم كذلك يطلق على المسبوقية
بالذات بالعدم والمحمول عندهم على العالم بجميع اجزائه انما هو هذا المعنى
الاعم بناء على ما ذهبوا اليه من قدم بعض الممكنات بالزمان على ما سيجيء

على ما سيجيء تفصيله قال في شرح الملخص اعلم ان الحكماء احتجوا على اثبات الحدوث
الذاتي بان كل ممكن فانه يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما
بالذات اسبق مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات
فيكون حادثا ذاتيا وهذا البرهان في خلل لانه لو كان الممكن يستحق العدم
لذاته لكان ممتنعا فلذلك عدل الامام عنه الى ايراد الحجة على وجه اخر وهو
ان استحقاقية اللااستحقاقية مقدم على استحقاق احدهما فان الاول
من ذاته والثاني من غيره وما هو من الذات اقدم مما هو من الغير فيكون
الحدوث الذاتي ثابتا للممكن ولا يخفى انه خلاف ظاهر عبارة الحكماء اذ الظ
من عبارة الحكماء على ما قال سيد المحققين قدس سره في تعليقاته على حكمة
العين ان الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم سبقا ذاتيا كما ان
الحدوث الزماني هو مسبوقية الوجود بالعدم سبقا زمانيا اذ الحدوث
هو المسبوقية بالعدم فاذا كان ذاتا فهو الذاتي وان كان زمانيا
فهو الزماني وهذا هو المفهوم من الهيات الشفاء ويفهم
مما عدل اليه الامام انه عنده عبارة عن الاحتياج الى الغير اذ هو
مرجع ما ذكره وقد صرح الشريف الشريف في تعليقاته على التجريد بان من فسر
الحدوث بهذا المعنى فقد غير معنى الحدوث بالكلية اذ لا يفهم في العرف
الا مسبوقية الوجود بالعدم بالذات او بالزمان اذا تلخص هذا علمت
وجه تفسيرات الحدوث والذاتية بالمسبوقية بالذات بالعدم دون
ما اشتهر بين المتأخرين من الاحتياج الى الغير بل جعله مستلزما للحدوث
الذاتي بما اشار اليه بقوله بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا
يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات ولا يخفى ما في هذا القول من
المساهلة والاوضح ان يقول فان كون الممكن مسبوقا بوجود الفاعل
يستلزم تقدم عدمه على عدمه وجوده بالذات وهو الحدوث **قوله**
وما اولوا بان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي الشرح الجديد
التجريد قال فيها نقلا عن الشيخ انه قال في الهيات الشفاء للمعلول

في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايسا اي موجودا والذي يكون للشيء
في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره
فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه واورد عليه
الش ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له ان يكون موجودا
في نفسه ضرورة احتياجه في طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم ذكر ما سنح عليه
وجها اخر لهذا المطلب وهو ان وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة
لا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يمكن وجود متأخرا منها ثم رد عليه
بما تلخص منه ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه
المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا تم والا فلا هذا
ولا يخفى ان الامكان لا اختصاص له بالعدم فكما صح ان يقال ان الحادث مسبوق
بالعدم بهذا المعنى صح ان يقال انه مسبوق بالوجود بهذا المعنى ووجه بعض المتأخرين
في تعليقاته على حاشية التجريد بوجه لا يرد عليه ما ذكر حيث قال ويمكن ان يقال
مرادهم بالعدم السابق على الوجود في الحوادث سابقة ذاتية هو مرتبة الذات
اي الذات المأخوذة من حيث هي بناء على تقدم قبلية الذات على الوجود وهذا
لا يتصور في القديم لانه مخصوص بذاته تعالى ووجوده عين ذاته وليس له حالة التجرد
عن الوجود وقول الشيخ المعلول في نفسه ان يكون ليس حيث قيد بقوله في نفسه
الى اخرها نقل عنه الظ الانطباق على ما قلناه فليتأمل انتهى قوله فلا يتحقق العلة
التامة البسيط وهو خلاف مذهبهم وتصريحهم فانهم قالوا العلة التامة
في المعلول الاول بسيطة قال السيد قدس سره وفي تعليقاته على حكمة العين لا يقال لا بد
من اعتبار امكان المعلول مع علة الفاعلية ولو شرطا فالتركيب لازم لانا نقول علة
الاحتياج هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا به لم يطلب له علة فالامكان مأخوذ
من جانب المعلول فنحن نأخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة موجبا ولا شك انه لا يعتبر
مع ذلك السبب امكانه مرة اخرى انتهى هذا ورد هذا بانه كما ان الجزء المادي
والصوري جزء من المعلول مع انه جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزء
من العلة التامة ايضا مع كونه صفة المعلول ومعتبرا معه لم يلزم محذور هذا وقد

وقد افيد انه لا يلزم تقدير تقدم العدم على الوجود بالذات عدم تحقق العلة التامة
البسيطة يلزم ايضا اما عدم تحقق العلة التامة عند الوجود او اجتماع النقيضين كما
لا يخفى على المتأمل فان قلت فليكن تقدم العدم على الوجود بالذات من قبيل تقدم
المعد قلت فيلزم ان لا يوجد ممكن قديم بالزمان عندهم مع ان مدار هذا الاصطلاح
منهم على اثباتهم القدم الزماني لبعض الممكنات ولا يدفع بان العدم لو كان
معدا لزم تقدم الوجود على نفسه بناء على ان المعد مقدم بوجوده وعدمه
ومعد العدم هو الوجود وذلك لان الوجود وعدم العدم متلازمان
فلا يلزم من تقدم احدهما تقدم الاخر هذا واعلم انه يمكن توجيه ما ذكره
الحكماء في بيان الحدوث الذاتي بان يقال معنى تقدم العدم على الوجود بالذات
ان الممكن اذا خلي وذاته يكون معدوما اذ العدم لا يحتاج الى جعل وتأثير بخلاف
الوجود وهذا هو معنى الاقدمية بالنظر الى ذاته فلا يلزم على هذا ان يكون
مقتضى الذات حتى يصير ممتنعا وقولهم باستواء طرفي الممكن بالنظر الى ذاته معناه
استواء في عدم وجوب واحد منهما بالنظر الى ذاته وقولهم علة العدم عدم علة
الوجود معناه ان العدم لا يحتاج الى تأثير وجعل بل يكفيه انعدام العلة لا ان
عدم العلة مؤثرة في عدم المعلول ولا شك ان الممكن ح يكون احق بالعدم
من الوجود ولا معنى للتقدم بالذات سوى الاحقية على ما فهمه بعض المحققين
من المتأخرين من كلام الشيخ في الهيات اشارة في بيان التقدم الذاتي او الاقدمية
لما بالذات بالقياس اليه اما بالغير بمعنى الاحقية ظ فان قلت انتم نفيتم الاولوية الذاتية
في الممكن لاحد طرفي الوجود والعدم حتى لا ينسد باب اثبات الصانع وما ذكرتم بناه
فيه قلت لا منافاة لان الاولوية المنفية انما هي الاولوية بالقياس الى نفس ذات
الممكن من دون ملاحظة غيره اصلا وههنا اولوية العدم انما يكون بملاحظة
عدم العلة وعدم تأثير وجودها مع انه لو التزم احد اولوية العدم بالقياس
الى ذات الممكن لم يلزم انسداد باب اثبات الصانع وايضا لا يلزم الامتناع
لعدم بلوغها مرتبة الوجوب ومن هذا يظهر سر ما نقل عن الهيات الشفاء
الشيخ من انه للمعلول في نفسه ان يكون ليس له قوله بعدية زمانية المراد بالبعدية

الصانع

ههنا بعدية لا يجامع البعد معها القبل سواء كان كل منهما في زمان لما في الزمانيات
او لا يكون واحد منهما في زمان كما في اجزاء الزمان وكما في عدم الزمان
والزمان او يكون البعد في زمان ولم يكن للقبل في زمان تقدمه سبحانه و
تعالى عن الزمانيات مع ان القسمين الاخرين عند المتكلمين مسمى بالتقدم
الذاتية على ما يشير اليه الشارح في اخر مسئلة الحدوث ودعوى ان البعدية
الزمانية بالتفسير المذكور انما يكون لاجزاء الزمان اولا وبالذات
ولما عداها ثانيا وبالعرض مردود على ما قرر في محله مع انه يلزم عليه كونه تعالى
واقعا في زمان تعالى عن ذلك فتبين من هذا بطلان استدلال الفلاسفة على
قدم العالم بقدم الزمان قوله واتباعه من متاخري الفلاسفة كالفارابي و
ابن سينا قوله ومطلق صورها الجسمية اي وصورها الجسمية بنوعها وذلك لان
المادة لا تخلو عن الصورة التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة
عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا كذا في شرح
المواقف قوله وصورها النوعية عطف على قوله بموادها قوله والظاهر من كلامهم
ان قدمها بانواعها بناء على بقاء صور الاسطقسات في امزجة المواليد
القديم بالنوع عندهم قوله فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث
الزماني عنه مخالف لما رواه والحاصل ان نقل الحدوث عن افلاطون غير موجه فما ذكر مص
هذا الكتاب من ان هذا مراد ارسطو من ذلك الرجل مزيف اللهم الا ان يقال
المراد بالعدم المتفق عليه قدم الماديات او قدم اكثر الاجزاء فان افلاطون
غير قائل به بل بقدم البعد المجرد والنفوس المجردة فما اتفق عليه غير ما قال افلاطون
بقدمه قوله فح لا يلزم الازلية جنس هذا المعدود ونحوه من الامور العامة المشتركة بين
المعلولات كالنوع والخاصة والعرض العام فان قلت فيلزم ح قدم الكلي الطبيعي المخصوص
بتعاقب الاشخاص المتسلسلة قلت من هنا الخ لكن هذا الكلام ابطال ما ذهب اليه
الفلاسفة من كون بعض اشخاص العالم قديما على ما مر تفصيله في الشارح حيث
قال فان ارسطوطاليس اه والا فالتسلسل باطل عنده مطلقا لجريان برهان
التطبيق فيه مطلقا على ما سيظهر تحقيقه من كلامه على ان المحتج عليه مجرد انه لا شخص

بتعاقب افرادها

لا شخص فيما غيره تعالى ولو سلم ان المحتج عليه نفي القديم مطلقا فلا نسلم ان الكلي
الطبيعي موجود في الخارج كما ذهب اليه صاحب المحاكمات وتبعه السيد المحقق قدس
سره ولو سلم فعند الشيخ وغيره من القائلين بوجود الطبايع في الاعيان ان
الذاتيات موجودة بالذات بوجود الاشخاص واما العرضيات موجودة بالعرض
بوجودها فيمكن ان يقال تلك الحوادث المتعاقبة لم تدخل تحت ذاتي فلم يلزم وجود
الكلي المشترك بينها الا بالعرض والوجود بالعرض وجود مجازي ولو سلم فان تلك
الحوادث تعلقات الارادة فلم يلزم الا قدم القدر المشترك بين التعلقات و
تعلق الارادة راجع الى صفته تعالى فلا يلزم ذات قديم غيره تعالى ومع تجويز تلك
الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة الى التشبث بالفرق بين العلة الموجبة والمختار بان
تخلف المعلول عن الاولى لم يجز وعن الثانية جايز كما هو المختار عند الامام
الرازي وتبعه جمهور المتاخرين ويشير اليه اخر الجواب الثاني على ما سيظهر قوله و
دعوى ان المعدات الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم المتحرك
بهذه الحركة دعوى من غير برهان فان قلت ان المعدات لها تقدم سوى التقدم
الطبيعي وليس ذلك الا التقدم الزماني قلت هو تقدم زماني بالمعنى المذكور
وهو اعم من ان يقع القبل والبعد كلاهما في زمان فقولهم لا يجوز ان لا يجامع
القبل والبعد فيهما مع انه لا يقع شيء منهما في زمان كما في تقدم اجزاء الزمان
ويكون فيها بجنسها القديم مستندة الى القديم وبحدوث اشخاصها واسطة
في صدور الحوادث على ان في اثبات الزمان وكونه كما بالذات وكونه مقدارا للحركة بحث
على ما لا يخفى بعد المراجعة الى محل اثبات الزمان بل الحق ان الزمان امتداد موهوم
منقسم الى الساعات والشهور وغيرها على ما ذهب اليه المتكلمون قوله وكذا دعوى
ان المعدات للابدان هي مادة قديمة للصور المتعاقبة عليها اشارة الى ما في
قول الحكماء ان كل حادث زماني لا بد فيه من سبق مادة تقدم امكانه بها بناء على ان
الامكان امر وجودي اذ لا فرق بين قولنا امكانه منتف وبين قولنا امكان له والا لكان
لا يكون قائما بنفسه فيكون قائما بمحل فلا يلزم الانقلاب من النقض والحل وتقرير
الاول ان يقال ما ذكر جار في الامتناع والعدم بان يقال لا فرق بين قولنا امتناعه

منفي ولا امتناع له وعدمه ولا عدمه له وتقرير الثاني ان يقال قولنا امكانه لا معناه
انه متصف بصفة عدمية اي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة
العدمية وكما ان فرقا بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وسلب اتصافه بها
كذلك فرقا بين اتصاف الشيء بصفة عدمية وسلب اتصافه بها قوله وانت
تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل
خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه في وجوده الخ فيه انه لا يلزم من كون
الممكن وجوده في الازل محالا ان لا يكون له امكان في الازل اذ امكان وجوده فيما
لا يزال ثابت في الازل ولا يلزم من ازلية الامكان امكان الازلية على ما يشير اليه
الش فلا يلزم خلاف المفروض والاقرب تحقيقه لان جميع ما لا بد منه في الوجود الايزالي
متحقق في الازل فان قلت هذا انما يصح على ان يكون الترديد في الوجود اللايزالي
الا في مطلق الوجود وكلام الش مبني على الثاني قلت الظ ان الترديد في الوجود
اللايزالي للحادث لان مدعى الحكيم ان ممكنا ما قديم والا لكان جميع الممكنات حادثا
وح يلزم اما قدم الحادث او حدوثه بدون تمام علته او التسلسل فما ذكره بعض
الافاضل من ان الترديد في استدلال الفلاسفة كانه في وجود ممكن ما مع قطع النظر
عن كونه قديما او حادثا مبني على عدم كون دليلهم قياسا استثنائيا رافعا للتالي
بالنظر الى الشق الاول من الترديد وهو خلاف الظ ولزوم قدم الحادث على
الشق الاول ظ على مذهبهم من ان تخلف المعلول عن علته التامة سواء كانت
مختارا او موجبا ممتنع قوله الش باختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه
في وجوده متحققا في الازل فان قلت هذا اختيار لشق ردده المستدل بين الشقين
يلزم على اولهما حدوث الممكن بدون تمام علته وعلى الثاني الخ ففي الجواب بافنائه
يلزم اختيار احد شقيه ومنع لزوم ما لزمه او منعهما ابطاله والمنعان مكابرتان
اما الاول فلانه لا خفاء في لزوم ما لزم كل احد من شقي الشق الثاني واما الثاني
فلانه لو لم يكن حدوث الممكن بدون تمام علته باطلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع
بهما وبطلان التسلسل معلوم من البراهين القاطعة فمنعه ايضا مكابرة قلت
كون هذا الجواب اختيارا للشق الثاني مبني على ان المجيب ردد الوجود المردد فيه في

في استدلال الفلاسفة بانه اما الوجود الازلي او المطلق واما الوجود اللايزالي
فبالنظر الى الشق الاول يحتاج الى الشق الثاني دون الثاني فانه بالنظر اليه يختار
ايضا الشق الاول من الترديد ومنع لزوم قدم الحادث على الفرق بين العلة الموجبة
والمختارة في امتناع تخلف المعلول عن الاول دون الثاني على ما يجر اليه اخر الجواب كما
لا يخفى على المتامل في اخر المنصف وبالجملة كونه اختيارا للشق الثاني مبني على الاول
من شقي الترديد الذي ردد المجيب بينهما الوجود فيه في استدلال الفلاسفة
وان كان خلاف الظ كما مرت اليه الاشارة واظهار التشقيق لسنده لا لسقطها
غير بعيد وعدم لزوم احد المحذورين مبني على شق الثاني فانه بالنظر اليه
ايضا يختار الشق الاول من الترديد الخ فتامل قوله وهذا خلاف المفروض ان
المتعلق بوجود الممكن على اي نحو كان يكفي في وجود المعلول ولا يحتاج
مرجح على ما يفهم من قوله اذ من جملة ما لا بد منه الى قوله في وجوده فيما لا يزال
وليس المراد من المفروض ما اختير في هذا الجواب من الشق الثاني الواقع في
ترديد الفلاسفة نعم خلاف المفروض على تقدير شق المتممة انما هو خلاف
المفروض بهذا المعنى فلو قال بعده وهو خلاف المفروض لكان اظهر اللهم
الا ان يقال ان كون الجواب اختيارا للشق الثاني بالنظر الى مطلق الوجود
والوجود الازلي وان كان خلاف الظ كما مر اليه الاشارة وح فنقول
الترديد في التعلق بانه متمم لما كان في الوجود الايزالي لا يلزم على شق المتممة
خلاف المفروض الذي هو الشق الثاني المختار في الجواب الثاني ولذا ترك
قوله وهو خلاف المفروض فتامل قوله على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر اولا
ويقال التعلق الازلي اما ان يكون متمما للعلة وجود ذلك الامر اولا وعلى
الاول يلزم ازلية ذلك الامر وهو بط لانه ايضا فيما لا يزال مع انه يلزم
ازلية ما عين ذلك الامر وعلى الثاني يلزم ان يحتاج ذلك الامر الى امر
اخر ويتسلسل قوله وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد
الا فيه رد هذا بانه يتوقف حضوره على حضور ذلك الوقت الحادث
فينقل الكلام اليه ويتسلسل واجيب بان حضور ذلك الوقت الذي هو

ضع
حادث يتوقف على وقت آخر بعده وهكذا فاللازم تسلسل الاوقات انما
المتوهمة التي لا وجود لها في الخارج امحالات الكلام في اوقات قبل وجود
العالم ولا نم استحالة مثل هذا التسلسل ليس حدوثه عبارة عن وجوده بعد
عدمه بل المراد كونه غير ازلي اقول لو كان ذلك الوقت الحادث من الاعيان
ايضا لا يلزم التسلسل بناء على ان الارادة كما تعلقت بوجود المعلول في ذلك
الوقت تعلقت ايضا بوجود ذلك الوقت مسبوقا بعدمه بالذات على
ما هو اصطلاح المتكلمين كما في تقدم بعض على الزمان عندهم ولا يرد عليه انه لما
تعلقت الارادة في الازل بوجود ذلك الممكن في ذلك الوقت يلزم اما تخلف
المعلول عن العلة التامة او ازلية الحادث واجتماع اللايزالي مع الازل بناء
على الفرق بين العلة الموجبة والمختار فافهم قوله فمختار انه ليس كذلك لان المتمم لعلة
وجوده في الازل انما هو المتعلق الازلي بالوجود الازلي لا التعلق الازلي بالو
جود اللايزالي فانه متمم لعلة الوجود الايزالي كما قال وان اردتم انه متمم لعلة
وجوده فيما لا يزال فمختار انه كذلك فان قلت ان ذلك الوقت من جملة ما لا
بد منه في الوجود اللايزالي فكيف يكون ذلك التعلق متمما العلة قلت المعلول
ههنا ممكن مسبوق وجوده بعدمه بالمسبوقية الزمانية بالمعنى الاعم الشامل
لما هو اصطلاح المتكلمين من المسبوقية الذاتية فيكون ذلك من اعتبارات
المعلول فتامل اعلم ان انجرار آخر الجواب الثاني الى اختيار الشق الاول
من الترديد ومنع ازلية الحادث بناء على ان تخلف المعلول عن العلة المختار
جائز ظاهر بعد التامل في قوله فمختار انه كذلك ولا يلزم ازليته الى آخر ما ذكره
هنا وهذا هو مختار الامام الرازي وتبعه جمهور المتاخرين والسر فيه
ان ما ذكروه في امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة من لزوم الترجيح بلا
مرجح عند فرض وجوده معه في وقت وعدمه في وقت آخر لا يلزم في المختار
لان الادلة مرجحة فتامل قوله سواء كان مقارنا لوجوده اه فيه اشارة الى انه لا يلزم
ان يكون المسبوق بالقصد والارادة حادثا لجواز ان يكون سبق القصد والارا
دة عليه بالذات لا بالزمان كما قرره الامدي فلا يتم الاستدلال على حدوث العالم

٩

بانه مسبوق بالقصد والارادة خبار كما نقله بعض الشارحين قوله وقد يقال ان الازل
فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا يكون سابقا على الزمان اراد بكون الشيء الازلي
فوق الزمان وسابقا عليه وشاملا له السبق الذي لا يجامع معه السابق
اللاحق لا مجرد كون الازلي السابق غير داخل تحت تعريف الزمان وتغيره
وان الفلاسفة ايضا قائلون به مع ان الزمان قديم عندهم يدل عليه
قوله فان ما يوجد يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية من تخصيصها
الممكنات وجودها باوقاتها وقوله والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت
الارادة بوجوده المتناهي فلا يصح جعل هذا القول معارضة في مقابلة
المستدل بناء على انه دعوى بلا دليل وتقرير المعارضة ان يقال لا شيء من
الازليات بزماني لان الازل سابق على الزمان وجميع الممكنات زمانية فلا شيء منها في الازل
فيكون كل منها حادثا ويؤيد كون هذا القول معارضة عدم جعله جوابا آخر عن
عن احدية الدليل المذكور حيث لم يعنونه بالوجه الثالث والشارح في مقام نقل الجواب عن الدليل
المذكور حيث قال والجواب عن هذا الدليل بوجوه والمعارضة لا اختصاص له
بدليل دون آخر اللهم الا ان يقال اشارة الى ما في كونه دعوى بلا دليل
ولا جعله نقضا تفصيليا باختيار الشق الاول كالجواب الاول ومنع لزوم
كون ممكن ما ازليا بناء على ان جميع الممكنات زمانية والازل سابق على الزمان
انسب وعدم جعله معنونا بالوجه الثالث لاشتراكه مع الاول في كونه نقضا
باختيار الشق الاول ومنع الملازمة وكونه جوابا آخر مبني على الفرق بالسند
هو في الاول الجواز المذكور وفي هذا كون جميع الممكنات زمانية وكون الازل سابقا
سابقا
على الزمان هذا ولا يخفى انه يمكن ان يقال ان زمانية جميع الممكنات بمعنى الدخول
تحت تعريف الزمان لا بمعنى ان الازل سابق عليها السابقية المذكورة
فان قلت الكلام ح على السند الاخص غير مفيد قلت هذا هو المشهور لكن
التحقيق انه بمعنى ان السند اذا صح للسندية مفيد على ما يفهم من كلامه قدس سره
في تعليقات على حاشية العين فان قلت لو كان هذا الكلام معارضة في مقابلة
المستدل او نقضا تفصيليا باختيار الشق الاول يلزم عدم تمامية الجواب

الثاني المبني على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة في صورة الاختيار اذ هو غير جار
في الزمان لامتناع كون الزمان في وقت من الاوقات فهو تقرير على وجه يعم الزمان
على ما يدل عليه قوله والزمان من جملة الممكنات اه قلت لا يخفى ان معنى تعلق الازل
بوجود الممكنات فيما لا يزال وجودها وجودا مسبوقا بالعدم سواء وقع في
وقت كعدم الزمان او لا كالزمان ويمكن ان يقال لو كان هذا الكلام معارضة
او نقضا يلزم الفصل بين السؤال الآتي ومتعلقه اذ هو متعلق بالجواب الثاني على
ان يحتاج في صورة النقض ايا ما انجر اخر الجواب الثاني اليه من منع استحالة التخلف
مطلقا كما لا يخفى على المتأمل والحق ان هذا الكلام متعلق بالوجه الثاني لدفع التوهم
الناشئ عنه فانه قوله تعلق الارادة في الازل بوجود المقدورات فيما لا يزال ولو
كان المراد منه وجودها وجودا مسبوقا بالعدم مطلقا الا ان المتوهم يتوهم
وجودها في الاوقات المخصوصة لتبادره في بادي الرأي من ما لا يزال فيشكل
بالزمان فيدفع بقوله وقد يقال اه فتأمل قوله فان قيل اه الغرض من هذا الكلام بيان
ضعف الجواب عن استدلال الفلاسفة باختيار الشق الثاني منه ومنع لزوم
التسلسل على ان الحادث الازلي المتمم للعلة انما هو تعلق الارادة وهو امر
عدمي لا يحتاج الى امر يخصص بوقت ولئن سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية
وهي تعلقات غير ممتنع وبطلان ما قيل يلزم من لا تناهي التعلقات
كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين والا فلا وجه لهذا السؤال بعد
التزام تخلف المعلول عن العلة التامة اذا كان مختارا اذ ح اختيار الشق
الاول من شقي هذا السؤال ومنع الملازمة ثابت وحاصل هذا السؤال انه لا يجوز
جعل التعلق متمما للعلة على ما هو مدار الجواب الثاني اذ لا يخلو من ان يكون حادثا
او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني القدم ولا يخفى ان هذا السؤال
كما يدفع بالالتزام المذكور يدفع ايضا بان هذا التسلسل في المعدات وهو غير
باطل عند الخصم ولا يلزم منه مدعى الخصم على ما سبق قوله فالقول بالانحصار
ههنا وهم ظاهر الفساد وان تعدد اه فبطلان هذا التسلسل بهذا القول
غير موجه واما بطلانه ببرهان التطبيق فقد قيل انه ثابت بناء على انها

انها ليست من الاعتبارات التي تنقطع بانقطاع الاعتبار اذ يتوقف وجود
العالم عليها فيجري فيها برهان التطبيق باعتبار حصولها للموصوف على الترتيب
ورد بان جريان برهان التطبيق انما يكون اذا كان لها وجودات امتيازية اما
في الخارج او في العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد اصلا واتصاف المحل
بها لا يستلزم كونها موجودة باحد الوجودين ولئن سلم فلم لا يجوز ان يكون
تلك التعلقات معدات او البرهان فيها لا يجري على مذهب الخصم ولا يلزم
منه مطلوبه على ما تبين اعلم ان القول بالانحصار في مثل هذا صدر عن العلامة
الشريف قدس سره حيث قال في تعليقاته على حكمة العين في بحث اثبات الوجود
الذهني انه لو لم يتصف الماهية قبل الاتصاف بالوجود الخارجي بالوجود الذهني
لزم اتصاف الماهية قبل الوجود بوجود اخر وينقل الكلام اليه فيتسلسل الوجودات
ان كون الماهية موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم لانحصار الوجودات
الغير المتناهية بين الماهية والوجود المفروض اولا ولا شك ان نسبة الماهية
مع الوجودات كنسبة الارادة مع التعلقات فيلزم من القول بالانحصار
هناك القول بالانحصار هنا ايضا وهو وهم فاسد وان صدر عنه
قدس سره وما يفهم من كلام بعض المتأخرين ان لا انحصار ثابت وليس فيه
محذور لعدم كون النسبة بين ما فرض حاصرا وبين الامور الواقعة في
الوسط كالنسبة بين تلك الامور وهذا هو احد الشرطين لاستحالة كون
غير المتناهي بين الحاصرين والاخر هو ما صرح به قدس سره في حاشية المطالع
وهو ان يكون بينها ترتيب طبعي او وضعي ليس بشيء لان الماهية ثابتة مع كل
واحد من تلك الامور الوجودات على قياس هيولى عالم العناصر الثابتة مع كل واحد
من استعدادات الغير المتناهية على زعم الفلاسفة وكذا الارادة مع التعلقات و
الحاصل ان الانحصار انما يلزم اذا كان للسلسلة طرفين معين والطرف
الاخر فيما نحن فيه ولو كان معينا الا ان الاول ليس كذلك اذ ليس بعد الماهية
تعلق معين ووجود كذلك وهي ليست طرفا للوجودات والتعلقات لم يكن
الواجب طرف السلسلة الغير المتناهية عند ابطالها باثبات الواجب فلزوم

الانحصار بين الاخيرين فيه ثابت لان الاحاد والمركبات علل فاعلية والواجب ايضا
فاعل فيلزم وقوعه في الطرف فيلزم الانحصار فيلزم التناهي على تقدير اللاتناهي
قوله والتسلسل اللازم من حدوث العالم باسره وهو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة
في الوجود وهذا مبني على دعواهم الغير المبرهن من ان الحوادث لا تنتظم سلسلتها
الا بحركة سرمدية وحدوث العالم باسرها ينافيها قوله فان الافلاك قديمة عندهم
بيان لمذهب الفلاسفة في ربط الحوادث بالقديم بحيث لا يلزم على مذهبهم
التسلسل عندهم بناء على اثباتهم جسما قديما متحركا بحركة دائمة فتكون كل من
الحوادث مسبوقا لا الى نهاية من قبيل المعدات والتسلسل اللازم منها غير محال عندهم
لعدم جريان برهان التطبيق فيه على زعمهم قوله فهو ذات جهتين الاستمرار
والتجدد قال ارسطو الحركة قد يطلق على كون الجسم بحيث اي حد من حدود
المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وتسمى الحركة
بمعنى التوسط وهي صفة شخصية موجودة في الخارج دفعة مستمرة الى المنتهى تستلزم
اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار
نسبتها الى تلك الحدود سيالة فباستمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا
غير قار تطلق عليه الحركة بمعنى القطع فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء
الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول عنه تخيل امر ممتد منطبق
على المسافة كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك
فترى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم
اذا عرفت هذا فاعلم ان افراد الوضع في الحركة الفلكية بمنزلة حدود المسافة
في الحركة الاينية فان كون الفلك بحالة يصح ان يفرض له في كل آن فرد من
الاوضاع غير الفرد المفروض في الآن السابق واللاحق هي الحركة بمعنى التوسط
الحالة للفلك دائما عندهم القديمة باعتبار ذاتها وهي حادثة من حيث العوارض
اللازمة لها باعتبار اضافتها الى تلك الحدود وتخيل عليها بهذا الاعتبار
الحركة القطعية فهي بالاعتبار الاول مستندة الى القديم وبالاعتبار الثاني واسطة في
صدور الحادث عن القديم ان يكون تلك الحركة سببا للاستعدادات المختلفة قوله

قوله صدوره مع حدوثه اي حدوث صدور الحادث عن القديم مع حدوث
العالم باسره وصدور العالم باسره عن القديم مع حدوثه بجميع اجزائه قوله
وقد رايت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش قيل لعل وجهه ان ابن
تيمية بالتسلسل على سبيل التعاقب في العرش انه من المجسمة ويثبت للواجب تعالى جهة
ومكانا على ما سينقل الشارح عنه والواجب ازلي ولا بد له مكان ازلي فاضطر
على مذهبه بناء على قوله بحدوث العالم الى القول بالتسلسل في العرش لانه مكان الواجب
عنده كما سيجي قوله من مستمر متشابه الاجزاء ولا شك ان المراد منه الحركة بمعنى
التوسط والمراد من تشابه الاجزاء تشابهها في امتداد المسافة وهي باعتبار
تجزي المسافة لا يتجزى فمعنى تشابه الاجزاء ان لا يكون الاجزاء متخالفة في
استنادها سواء كان لها اجزاء فيه ولم تتخالف كما في الحركة بمعنى القطع التشا
بهة او لا كما في الحركة بمعنى التوسط فان قلت الحركة بمعنى التوسط يتجزى
باعتبار تجزي الجسم المتحرك على ما صرح به الشارح في تعليقاته على التجريد
قلت لا تشابه للاجزاء الحاصلة لها باعتبار انقسام المتحرك اذ الكلام في الحركة
الفلكية والكرة المتحركة على نفسها تكون الحركة في بعض اجزائها اسرع وفي
بعضها ابطا فافهم قوله فلا بد لعدمه من علة حادثة قيل لم لا يكون
كذلك لو كان عدمه لا لذاته وليس كذلك قال صاحب التحصيل ولولا
ان في الاسباب ما يوجب العدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي
لذاتها وحقيقتها تفوت انتهى فان قلت يلزم على هذا ان يكون الحركة
ممتنعة لذاتها قلت الممتنع لذاته ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لا ما
يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم والوجود في الزمان الثاني
فافهم قالوا الزمان يمتنع عليه الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود
مع انه ليس بممتنع ولا واجب ايضا ان هو ما يمتنع له جميع انحاء العدم الخا
رجي كما ان الممتنع ما يمتنع عليه انحاء الوجود الخارجي فيجوز ان يكون
الحركة مما يمتنع عليه الوجود في الزمان الثاني وان كانت ممكنة فان قلت
يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة قلت انما يلزم ذلك لو كانت الحركة

باعتبار الوجود في الزمان الثاني ممكنة وليست كذلك بل هي ممتنعة باعتباره فلا يكون
معلولة باعتباره هذا ما نقل عن تقرير بعض المتأخرين ورد عليه بان الحركة لما
كانت ممكنة باعتبار وجودها في ان الحدوث فيجب بقائها بهذا الاعتبار لبقاء
العلة لدوام المعلول بدوام العلة في ان وجوب العدم بعد الوجود لذاته
مانع عن وجوده في الزمان الثاني الذي هو البقاء ولقائل ان يقول لو كانت
الحركة لذاتها علة لعدمها بعد الوجود يلزم اجتماع النقيضين فان العدم
بعد الوجود يكون مقتضى ذاتها فيتحقق لها ان الوجود لامتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة واته اجتماع النقيضين بل المحذ كما لا يخفى على المتامل فان قلت
يحتمل ان يكون العدم بعد الوجود وواجب الذات العدم بعد الوجود قلت
فيكون تقررا دائما ويلزم الفساد المذكور فافهم قوله وبالجملة يلزم التسـ
في الامور المترتبة المجتمعة فان قلت يجوز ان يكون تلك الامور معدات قلت
فيلزم بناء على ما قالوا من ان المعدات معدات اخر وهكذا فيلزم وجود سلاسل
غير متناهية وكل واحد من احاد تلك السلاسل غير متناهية ايضا واحاد
كل من السلاسل وان لم يجتمع في الوجود الا انه لا بد كل منها عن وجود فرد من
افرادها حين وجود المعلول تلك السلاسل فيلزم التسـ في الامور الموجودة
المجتمعة المترتبة بسبب فرد من افراد كل سلسلة ح ويلزم محذور اخر ايضا
على ما ادعوا وهو ثبوت اجسام غير متناهية متحركا بالحركات السرمدية وهو
باطل لقيام البراهين على تناهي الابعاد مع انهم معترفون ايضا بالبطلان
هذا ما سنح لي ثم رايت الشيخ مصرحا به في تعليقات الشارح على الرسالة المسماة
بالزوراء فان قلت ان الحركة بمعنى التوسط عبارة عن الحالة المتوسطة بين
الاوضاع المستمرة المستندة الى القديم وهي الموجودة في الخارج والحركة بمعنى القطع
المنتزع عبارة عن الاوضاع المنقضية وهي غير موجودة في الخارج بل هي مفروضة
كالآنات المفروضة في الزمان والحدود المفروضة في المسافة كما صرح به الفاضل
واذا لم يكن موجودة في الخارج لا يقتضي علة موجودة في الخارج قلت ان
تلك الاوضاع وان سلم انها غير موجودة الا انها ليست فرضية محضة

محضة صح

وان العقل يشير الى هذا الوضع ويحكم عليه بانه مقارن لهذا الآن وبانه
ليس مقارنا لذلك الآن حكما صادقا مطابقا ولو كان فرضيا محضا لم يكن
احد الحكمين اولى بالصدق من الآخر فانتقال الفلك بذلك الوضع محتاج الى
علة فان الوصف الذي لم يكن لشيء ثم يثبت له لا بد له من علة ثم اذا زال الوصف
عن ذلك الشيء فلا بد له من علة ايضا ضرورة كما ذكره الشارح في تعليقات على الزو
راء على ان تلك الاوضاع لو كانت بمحض فرض العقل كيف يصير سببا لحدوث
الامور الموجودة فتامل قوله ان كانت عدمه بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم
اه اشارة الى ان الامور الموجودة المذكور سابقا يشمل المانع ويستلزمه والتحقيق
ان العدم لا يستند الا الى العدم لما تقرر ان علة العدم عدم العلة فالمانع
الموجود مستلزم لعلة العدم وهو عدم عدم المانع وعدم المانع من اجزاء العلة
فالظاهر ان الشق الاول انما هو على ظاهر ما يقال ان الشيء كما ينتفي بانتفاء جزء
العلة من اجزاء العلة كذلك ينتفي بوجود المانع فتامل فانه دقيق قيل يجوز
ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود
ولا وجود امر قبله بل عدم امر اعتباري كالامكان مثلا فان سلب
الامكان مثلا لا يستلزم الاشياء من الوجوب والامتناع الذين كل منهما من
المعقولات الثانية على ما بينوا وحققه الشارح ايضا وقيل عدم الامكان يتحقق
الا الامكان الذي هو ايضا من المعقولات الثانية فكان المناسب في ابطال
هذا الشق الاكتفاء بانه يلزم التسلسل في الامور الممتازة في نفس الامر لان الاعدام
بينها علية على هذا الفرض واذ تم ابطال التسلسل يجري فيه انتهى ورد عليه ان
الامكان لو كان سببا لحدوث ذلك الجزء لزم قدمه بناء على ان ليس الآنات متتالية
في الامتداد وقد يجاب عن اصل السؤال بان العدم الذي يكون سببا لعدم جزء
من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من الاجزاء علة وجوده بالمعرفة والموجود الحادث
الذي هو علة لوجود حادث لا يكون امرا اعتباريا كما فيما نحن فيه فلكون علته
كذلك ايضا قلت هذا مدفوع بما سبق منا نقله عن تعليقات الشارح للزوراء فتامل
قوله قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث اه فان قلت يجوز وجود جميع الموانع

دفعة بلا ترتب ذاتي او زماني فلا يجري البرهان فيه قلت كل واحد منها مانع
لكل واحد من اجزاء الحركة على سبيل التوزيع فيكون علة لعدم اجزائها كذلك وتلك
الاعدام مترتبة بحسب الزمان فيلزم ترتب تلك الموانع بحسب ايضا فان اجتمعت
في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان احادها وان لم يجتمع في الوجود فيقلنا الكلام
الى علة الوفرض وجودها دفعة يلزم التسلسل المستحيل ايضا بعد نقل الكلام الى علة
وجود كل منها قوله وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية
اطلاق الموانع عليها اعتبار ان علة المانع للشيء مانع له والا فعلة المانع المعلول صفة
المضاف اليه عدمه لهذه السلسلة انما هو اللازم لعدم عدم المانع المانع في اولها
واما في المرتبة الثانية فاللازم مانع لعدم مانع المانع المذكور لا مانع المانع ولا مانع
الجزء المفروض من الحركة ويمكن ان يكون اطلاق الموانع عليها باعتبار ان العلة التامة
للوجود مانع العدم وبالجملة يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة بحسب الوجود و
الحدوث بالذات المجتمعة عند عدم مانع جزء الحركة على هذا الشق التسلسل في الاعدام
اذ يلزم في المرتبة الثانية وهي عدم مانع عدم عدم مانع المانع وجود علة مانع
المانع اذ عدم علة مانع لعدم عدم مانع المانع وهو مسلوب في هذا المرتبة وكذا
يلزم في المرتبة الثالثة وهي عدم عدم مانع مانع عدم عدم مانع المانع وجود
علة تلك العلة فانه مانع لعدم تلك العلة المانع لعدم عدم مانع المانع ومانع
المانع لعدم عدم مانع المانع بينه في هذا المرتبة ويزداد في المرتبة الرابعة
عدم ومانع مضاف الى المانع الاول في المرتبة الرابعة الثالثة وفي المرتبة الخامسة
يزداد عدمين ومانع مضاف الى المانع الاول في المرتبة الرابعة وستخرج في تلك
مرتبة بالتامل لازمها الوجود وانما احتجنا الى تكلف السلسلة في العدم لما سبق
من ان التحقيق ان نسب العدم الى العدم قوله فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده
بخلاف التسلسل اللازم في الشق الاول فانه كان في اسباب عدمه باعتبار اللوازم على
ما قررنا واعلم انه يفهم من نحو تقريرنا لهذا المقام ان التسلسل في الشقين في الامور
المترتبة بحسب الذات والفرق ما اشرنا اليه آنفا وبايه عنه ظ وذهن الشق الاول
المرتبة بحسب الحدوث والاولى ان يحمل الترتب بحسب الحدوث على ظاهره ويكون الفرق

بين التسلسل الشقين بان الاول تسلسل في الامور المجتمعة المترتبة في الحدوث بحسب الزمان
اعني موانع موانع الاجزاء والثاني تسلسل في العلل المجتمعة المترتبة بحسب الذات اعني اسباب
وجود كل واحد من هذه الموانع فان قلت يحتمل اختيار الشق الاول ومنع الاجتماع
وكذلك في موانع موانع الموانع الى ما لا يتناهى قلت فيوجد سلاسل غير متناهية
وهو باطل على ما سبق على انه يلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجود كل واحد فتامل لعل
الله يحدث لك ما هو خير من هذا فان كلماته دعوى باخذ كل واحد منها بقدر ما
وسعه قوله الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتاخرين وهو مولانا علي الطوسي وهذا
الوجه ابطال المسند منهم مقدمة من مقدمات النقض الاجمالي على دليلهم
بجريانه في الحوادث اليومية ويمكن ان يكون اثباتا للمقدمة الممنوعة كذلك الوجه
الخامس فنا بتهما ابقاء النفس بحاله فان قلت يلزم على هذا ان يجعل ما قال الامام
الرازي في الفرائد وجها آخر ايضا قلت لما كان معترضا عليه بين القدم لم يعده
وجها آخر اذ الكلام في نقل الوجوه المعتدة به بين القوم وانما نقله لدفع الاعتراض
عليه ولو لوحظ تخيلات لم يكن الوجه الرابع وجها ويكون ما قال الامام وجها
قوله قلت هذا بداهة الوهم لا بداهة العقل بناء على ان الحالة المحققة فيها سبق
القديم على كل حادث واحد من الحوادث لا يلزم ان يكون وقتا معينا ولا مستلزما
له على ما توهم المجيب وبنى عليه الحكم بالمنافات قوله واما الغير المتناهي فيتحقق
سبق القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها ولا يلزم منه
سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد بل في ازمنة غير
متناهية وهي الحالة التي يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد مما يصدق عليه الحادث
فالقول بان الحالة زمان ما محل تامل اذ ليس زمان من الازمنة يتحقق فيها سبق
القديم على كل واحد قوله حدوث الكل المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة
في بعض النسخ غير الافراد الموجودة ومعناه غير كل واحد من الافراد الموجودة
اذ لا شك في انه عين جميعها فان المراد من المجموع ههنا الامور التي لا يخرج عنها
واحد لا المجموع المركب من الاجزاء والهيئة الوحدانية العارضة لتلك الاجزاء لان
المجموع بالمعنى الاخير انما يطلق على المتناهي كما يفهم من شرح المواقف كذا افيد

ليس صح

قوله وهو توهم بعيد اورد عليه بان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم وظ
ان اتصاف فرد ما بالوجود غير مستلزم لاتصاف المجموع به بل المجموع ههنا نقيض
ولا حادث بالمصطلح ان المجموع الغير المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه
في كل وقت ولذا حكموا بان الحركة بمعنى القطع غير موجود مع وجود كل جزء منها
في جزء من الزمان فظهر ان كلام القائل غير مبني على ما توهمه الش ودعوى
البديهة في استلزام حدوث الجزء لحدوث الكل في مادة المجموع الغير المتناهي
المتعاقبة فاسد اقول هذا مدفوع بما تحققه الش من ان السلسلة الغير المتناهي
المفروضة ههنا وان لم يكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث
موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من احادها موجود في جزء من تلك الازمنة
والموجود اعم من ان يكون في الآن او الزمان والموجود في الزمان اعم من
ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب وقياسه على الحركة بمعنى القطع فاسد
فان الامتداد الذي يرسمه الحركة بمعنى التوسط انما هو بحسب التوهم قوله فكان دون
عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير يعني ليس الكلام في تطبيق
احد المتضايفين على الاخر حتى يقال ان مسبوقية كل واحد من احاد السلسلة بتطبيق
على سابقية علتها عليه لانها غير متناهية بل الكلام في ان عدد احدهما لا يزيد على
عدد الاخر بل يوجد بازاء كل واحد من احاد احدهما واحد من احاد الآخر
مع قطع النظر عن كونه متضايفا قوله اما اذا كان من الجانبين فلا سفسطة في الدليل
اه قيل لا يخفى ان اللاتناهي من جانب المعلول لا يقفي بمعنى لا يقف لا اللاتناهي
واقعي كما قالوا ان في مقدورات الله تعالى وانقسامات الاجسام وفي الاعداد
تسلسلا بمعنى لا يقف مع ان خروج جميع المقدورات والاقسام والاعداد الى
الفعل محال اقول فعلى هذا كلام الش مبني على ارخاء العنان مع الخصم والا فلا احتياج
لاجراء برهان التضايف الى ما التزمه ههنا من جريان برهان التضايف باعتبار
كل واحد قطعي السلسلة المبتدأ احدهما من واحد الى ما لا يتناهي على سبيل التصاعد
والاخر منه على سبيل التنازل واجاب بعض الافاضل بانه لما اقتضى قدم الافلاك
بموادها وصورها ومطلق حركتها وقدم مطلق الزمان والعناصر بموادها

بموادها وامتناع انعدام القديم ان يوجد الحوادث دائما ازلا وابدا على ما هو مذهب
الفلاسفة فللمتوهم ان يتوهم كون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلا بالفعل
واقعة في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكون حاصلا في تلك الازمنة والحصول
في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما سيصرح به الش
وايده بما نقل عن العلامة الشريف قدس سره حيث قال ان ما مضى من الحركة موجود
في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل
من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي
من الزمان انتهى فيمكن ان يكون الش ايضا ما التزمه ههنا من جريان برهان
التضايف باعتبار كل واحد مبنيا على هذا افاده قلت ان الحق ان الممكنات الاستقبالية
المتصفة بالوجود الخارجي متناهية على ما سيصرح به الش فالتزم ليس الا في الماضي فجريان
برهان التضايف لا يحتاج الى ما ذكره الش بل يكفي ان يقال لا نم عدم تناهي
السلسلة من الطرفين اذ ما ذكرتم لا يقتضي في طرف الاستقبال الا عدم التناهي
بمعنى عدم الوقوف عند حد قلت الكوائن ماضيا ومستقبلا كل موجود في زمانه
وهي بجميعها حاضرة عند الاول تع لا ماضوية ولا استقبال بالنسبة اليه تع ليس
عند ربك صباح ومساء انما هما بالنسبة الى الداخلين تحت حيطة الزمان فيحتمل
ان يكون تسليم الش كون الحوادث مما لا اخر لها كما ان لا اول لها والالتزام
المذكور مبنيا على هذا وهذا هو مختار صاحب المحاكمات في تحقيق علمه تعالى واختاره
الش في الزوراء وان كان مخالفا لتحقيق العلم في هذا الش على ما سيظهر فان
قلت فالجزائية برهان التضايف يدل على بطلان التحقيق المذكور اذ هو مستلزم
لوجود الامور الغير المتناهية ويجري البرهان فيها قلت ذلك التحقيق
مبني على وحدة الوجود وعلى ان مغايرة العلة والمعلول بالاعتبار فكل واحد
من الكوائن طور من اطوار العلة والزمان الذي هو عرش الحوادث الكونية بمجموعها
طور من اطوارها ايضا فالكل مغاير للعلة بالاعتبار وفي حد ذاته معدوم
وباعتبار العلة يكون الجميع متحدا موجودا في الحقيقة الا انها طور وراء طور العقل
ويعرف بناء التحقيق المذكور على ما ذكرنا بمطالعة زوراء الش في تعليقاته

عليها وشرحها الافضل تلامذته الشيخ مولانا كمال الدين حسين اللاري **قوله** ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة في الوجود ايضا اي كما في الامور المترتبة المجتمعة لكنه لا يجري في بعضها بدعي تناهيه كالابد وكالامور المترتبة وضعا الا انهم الا ان يعتبر فيها التقدم والتاخر وضعا وهما متضايفان **قوله** والدهر وعاء الزمان في الحاشية قال بهمنيار الدهر والدهور امتداد لا في الوهم ولا في الاعيان والاكوان مقدار الحركة انتهى يعني ان الدهر عبارة عما يقع فيه التغيرات ولا انقضى قبليات وبعديات فان ما قارن دائما في الزمان متما يعرض له القبلية والبعدية فان الزمان السابق عنده عين الزمان اللاحق اذ لا يتغير بالنظر اليه تدريج ولا تغير من حال الى حال مثلا نداء لمن الملك اليوم لا يفارق سمع الحاضرين في الدهر ابدا ومن ثمة يكون المتجردون عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك المجردات شاهدين للحوادث الآتية في الزمان الثانية وهذا معنى كون الدهر محيطا بالزمان ووعاء له تحصيل هذه النشأة لمعات من هذه الحالة كالبرق الخاطف لبعض النفوس الكاملة كما ذكره سيد المحققين قدس سره في حاشية المطالع **قوله** فليتامل فلعله اشارة الى ان التي لما لم يكن مجتمعة فكيف عرض له العدد الغير المتناهي واين يتحقق هذا الشي حتى ينتزع منه العدد الغير المتناهي فيمتنع تحقق العدد الذي يساوي كله وجزئه في معروض وعروضه على تقدير التعاقب وفيه ان تحقق المجموع المذكور تدريج في الازمنة الغير المتناهية فكذا عروض العدد الغير المتناهي له ويكفي هذا التطبيق على ما قاله الامام الرازي في المطالب العالية من انه استقر بي الافكار المسالة في اربعين سنة متوالية على ان ضبط الوجود الخارجي الامور الغير المتناهية في الازمنة الغير المتناهية يكفي للتطبيق فيها وقال بعض المتاخرين من المحققين اذا كان مجموع الامور المتعاقبة موجودا في مجموع الزمان يتحقق الانطباق بحسب الخارج لكن انطباقا تدريجيا موجودا في مجموع الزمان ايضا لان الانطباق على حكم المنطبقين وظاني يكفي ذلك في جريان البرهان فتامل انتهى فالحق انه اشارة الى الدقة لا الى عدم الصحة فان قلت يمكن ان يكون اشارة الى ان لزوم مساواة الكل والوجود الامور

الامور الغير المتناهية فاذا كل من الجزء والكل غير متناهيين فلا يكون احدهما ازيد من الاخر بجزء فلا حاجة الى التطبيق لابطال الامور الغير المتناهية بلزوم احد المحذورين اما كون الزايد كالناقص واما التناهي على تقدير اللاتناهي قلت لا شك ان بديهة العقل حاكمة بان السلسلة المعروضة من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى ازيد من المفروض مما قبله بواحد مثلا وبالجملة ليس الزيادة والنقصان من خواص الكم المتناهي على ما توهم كيف والحكماء ذهبوا الى تناهي النفوس الناطقة والنظام الى لا تناهي اجزاء الجسم ومنهم من يثبت لله صفات غير متناهية والذهاب الى وجود الاعداد الغير المتناهية فيه التجويز اي زيادة غير متناه على آخر ضرورة انه بعد اسقاط واحد يبقى جملة غير متناهية ايضا كانت انقص من كلها وقد يقال في الرد على جريان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة ان الامتياز بين الاحاد بالترتيب والتقدم والتاخر كما ترتب كان لا بد منه لجريان التطبيق اذ يلزم من تطبيق اول احد السلسلتين باول الاخرى انطباق الثواني بالثواني وهلم الامتياز والترتب في الامور المتعاقبة اما بحسب التقدم والتاخر بالزمان او بالطبع مثلا وايا ما كان فالتقدم والتاخر متضايفان لا تحقق لاحدهما بدون الاخر لا ذهنا ولا خارجا فلا يمكن ان يتحقق شيء منهما في شيء من الازمنة في نفس الامر لان المتقدم اذا تحقق معنى امس والمتاخر اليوم فان تحقق الاضافتان امس في الخارج لزم تحقق التاخر بدون المتاخر فان تحققتا اليوم لزم تحقق التقدم بدون المتقدم وان تحقق احدهما امس والاخرى اليوم لزم الانفكاك ولا يرد عليه النقض بالمعدات فان تقدمها وتاخرها في الاذهان كما قال هذا القائل في جواب السؤال عليه بالمعدات وهي في الاذهان ليست الا متناهية اذ لا يحيط بها الاذهان السافلة وحصولها في المبادي العالية على سبيل الاجمال فلا ينتقض القول المذكور باجزاء الزمان ولا بغيرها من المتعاقبات ولا يندفع ايضا بطريق المعارضة بالقلب بان يقال يدل على نقيضه ما دل على من وجود الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى لتناهيها الا كون وجود بعض مقدما على وجود بعض آخر فلا يجامعه والجواب عنه انه لا فرق بين الامكان

نعم يفهم من بعض كلماته في تعليقاته على حاشية التجريد ان التطبيق لا يجري في الامور الضعاف ومن ثم اختار في الرد
على الحكماء حدوث العالم بطريق الترتب في المعلولات ولم يتبع الامام الرازي في جواز تخلف المعلول عن العلة
التامة في صورة الفاعل المختار رحمه الله سعد جمهور المتاخرين منه

والتقدم والتاخر وكما ان الامكانات متحققة مع عدم الممكنات فكذلك التقدم والتاخر متحققان معا مع عدم المتقدم والمتاخر اذ الامور العامة من ثواني المعقولات على ما هو التحقيق فان قلت ان تحققهما مع عدمهما باعتبار الوجود الذي لهما ولا تمايز باعتباره على ما سبق اليه الاشارة قلت لما ثبت تحققهما معا باعتبار الوجود الذهني لاطرافهما ومعلوم ان تلك الاطراف وجود خارجي بالنحو الذي ذكره انت فيحصل الامتياز باعتباره ويجري التطبيق فتامل ولعل هذا القايل الى هذا الكلام الى بعض تلامذته مقابلة لكلام الامام والا فتحقيقه ايضا جريان برهان التطبيق في الامور الضعاف في على ما يظهر من كلماته في تعليقاته على رسالة اثبات الواجب **قوله** وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة قد سبق منك ان ما يبطل عدم تناهيها وهو ان الترتب بحسب الحدوث الزماني مع الاجتماع كاف لسوق البرهان وهنا ثابت فيها على ما ذهب اليه ارسطو من ان حدوثها بحدوث الابدان وايضا نفس الابن متوقف على بدنه المتوقف على نفس الاب المولد لمادة بدنه ففيها ترتب طبيعي ايضا **قوله** بل ربما كانت الزيادة في الاوساط اعترض عليه بانه لا يخلو من ان يكون كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة بمعنى انه لا يوجد في الجملة الزائدة واحد لا يكون في مقابلة واحد في الجملة الناقصة فيلزم التساوي بين الجملتين واما ان يوجد في الجملة الزائدة واحد لا يكون في مقابلة واحد في الجملة الناقصة فيلزم انقطاعها لان التفاوت بينهما بواحد وما ذكره من ان الزيادة قد ربما كانت في الاوساط ليس بقادح في شيء من المقدمات المذكورة واجيب بانه ان اراد يكون كل واحد في الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة الزائدة ان يقع في المرتبة النظير بمرتبة واحد فظاهر انه لا يتصور بدون الترتيب وهو مفروض عدمه وان اراد انه لا يزيد عدد الزيادة على الناقصة على ما يدل عليه قوله بمعنى انه لا يوجد اه اذ ماله عدم اذ زيادة احاد الزائدة عن احاد الناقصة فمصادرة الكاتب ومنع الانقطاع كيف وهو اول النزاع والقول بزيادة غير متناه على غير متناه مما لا يكون ضروري البطلان وايضا هذا الكلام تفصيل لما ذكره انت سابقا بقوله بان يلاحظ العقل ان كل واحد اه فتامل **قوله** وان شئت قلت لا بد من تحقق

من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا وهلم الى غير النهاية فنطبق السلسلة المبتداة مما فوقه وهو الاثنان فيكون مبدا السلسلة الغير المتناهية المترتبة العلة الاولى فان الواحد علة للاثنين وهو للثلثة وهي للاربعة الى ما لا يتناهى فيكون الترتب في المعلولات اذ الانتقال من العلة الى المعلول بخلاف التوجيه الاول فانه مبدا السلسلة المترتبة عليه يكون المعلول الاخير فيكون الترتب في العلل اذ الانتقال من المعلول الى العلة ولا شك ان برهان التطبيق يجري في سلسلة المعلولات ايضا على ما صرح به قدس سره في تعليقاته على حكمة العين ويلزم من هذا التوجيه انتهاء سلسلة المجموعات الى المجموع لا يكون ازيد منه متناهية واذا لم يلزم تناهي المجموعات فيلزم تساوي الكل والجزء ويلزم من تناهي المجموعات تناهي الاحاد فظهر التناهي على تقدير اللاتناهي في الامور الغير المتناهية مطلقا فان قلت يرد على التوجيه الثاني انهم قالوا بعدم جريان برهان التطبيق من مراتب الاعداد بناء على انها امور موهومة وعدم تناهيها بمعنى انها لا تقف لا بمعنى وجود الامور الغير المتناهية قلت عروض الاعداد للمعدودات في نفس الامر اذ العقل يخترعها اختراعا صحيحا ويحكم باتصافها بها في نفس الامر فاذا وجد المعدودات الغير المتناهية اتصفت بالاعداد الغير المتناهية فنطبق السلسلة المبتداة من الواحد على السلسلة المبتداة من الاثنين مع ان التطبيق في التوجيه الثاني ايضا ليس بين مراتب الاعداد بل بين معروضاتها على ما اشار اليه ان اجزاء بقوله ثم عدم تركب العدد من الاعداد ذاتي بحت لا ينافي تركب معروض العدد من معروض تلك الاعداد نعم ذكر الواحد والاثنين بالثلثة ليكون ترتب السلسلة على التوجيه الثاني على عكس الاول فتامل قال سنح لي في ابطال الامور الغير المتناهية وجه لا يحتاج الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت مترتبة او غير مترتبة لا يتجاوز في القلة عن الواحد في الكثرة عن الغير المتناهي في مراتب التزايد والتناقص يجب ان يكون غير متناهية مع انها محصورة بين الجملة

الغير المتناهية التي هي الكل والواحد والاولى ان يقال بدل قوله الكثرة عن الغير المتناهي عن مجموع الامور الغير المتناهية بحيث لا يخرج عنها واحد حتى لا يتوهم انه يلزم من انتهاء الزيادة الى الاشئ يساوي الزيادة او يقال ان الزيادة على غير المتناهي لا يمكن وح يسهل ابطال الامور الغير المتناهية مطلقا من غير احتياج الى التطبيق وامثاله بناء على لزوم المحال الذي هو مساواة الكل للجزء وقد سبق منا ما ه بدفع هذا قال بعض الافاضل لا وجه لهذا الوجه اذ من المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرفا السلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل فكما ان الكل لا يكون طرفا لمجموع الاجزائه كذلك لا يكون طرفا لعوارض اجزائه ولعل منشأ هذا القول توهم كون الكل ههنا واقعا في امتداد سلسلة الاجزاء الذاتية بعضها على بعض الى غير النهاية والظ انه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه واتصافه بعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم تناهي اجزائه المتزايدة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد وايضا القول بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة المفروضة نط قطعا كيف وهي تنتهي من جهة التناقص والتنازل الى الواحد لم يتجاوز عنه كما اعترف به هذا القائل وجعله بمنزلة دليله ولعل منشأ هذا القول توهم استلزام كون العدد الناقص غير متناهية لكون مرتبة الناقص غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما او قياس السلسلة المفروضة بالاجسام القابلة للانقسامات الغير المتناهية على سبيل التناقص عند الحكماء النافين للجزء الذي لا يتجزى وتركب الاجسام منها مع قطع ظهور الفارق بينهما انتهى اقول لا شك ان الكل طرف لسلسلة ~~التزايد~~ الزوائد كما ان الواحد طرف لسلسلة التناقص وكذا التزايد العارض للكل طرف لسلسلة التزايد كما ان التناقص العارض للواحد طرف لسلسلة التناقص واشتمال الكل على جميع لا يتناهى هذا كما ان الكل الساقط منه واحد مشتمل على اجزائه المتزايد بعضها على بعض مع انه واقع في امتداد سلسلتها وتزايده واقع في امتداد سلسلة

سلسلة تزايدها وليس الوقوع في امتداد السلسلة باعتبار الاشتمال بل من حيث انه يصدق عليه مفهوم الزائد ايضا كيف ولو كان الاشتمال منافيا للوقوع في امتداد السلسلة لم يجز جعل المجموع الذي هو الكل طرفا لسلسلة المجموعات مع انه جعله كذلك على ما يظهر بعد التامل في توجيهه في هذا المقام لجريان برهان التطبيق في الغير المرتبة ايضا للزوم الترتب لها باعتبار المجموعات وهذا هو السر لسنوح هذا الوجه في هذا المقام واما كون القول بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة المفروضة بط قطعا فبط قطعا كيف ولو انتقص منها شيئا فشيئا ينتهي الانتقاص الى ما لا نهاية مع ان الواحد انقص المراتب ولهذا يلزم الحصر بين الحاصرين وانتهاء السلسلة المذكورة الى ما لا يتناهى اظهر من انقسام الجسم الى ما لا يتناهى لوجود الامور الغير المتناهية فيها بالفعل دونه قوله فان قلت انما يلزم ما ذكرت انه هذا السؤال منع لاستلزام وجود الامور الغير المتناهية مطلقا الترتب باعتبار المجموعات حتى يجري فيه برهان التطبيق وورود على التوجيه الثاني اظهر كما لا يخفى على المتامل قوله فيتعدد تمام ماهية شئ واحد وهو مح اذ يلزم استغناء الشئ عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه لا يقال تقوم العشرة مثلا بالوحدات ليس اولى من تقومها بالاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح ايضا لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال وايضا يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها كذا في شرح الجديد للتجريد فان قلت لا نم استحالة تقوم الشئ بامور يستغنى عن كل واحد منها لاشتمال بعض هذه الامور على البعض الاخر وايضا يرد النقض بلزوم ان لا يكون مجموع الماء والارض او مجموع الهواء والماء جزء للمركبات قلت ان ذلك الاشتمال وكذا استحالة عدم كون مجموع الماء والارض مثلا جزء للمركبات لا يتصور على تقدير تحقق الجزء الصوري وهذا الكلام منهم مبني على اعتبار الجزء الصوري على ما يدل عليه قوله قلت هذا الكلام انما

يتميز اذا كان لكل عدد داه قوله وح يكون كل مرتبة من مراتب العدد نوعا آخر
متمايزا عن ساير المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة للمواد فيكون
دخول الوحدات بعينه هو دخول الاعداد التي تحته فان قلت على تقدير فى
تحقق الصوري ايضا لا يلزم من كون كل واحد من الوحدتين جزء للثلثة ان
يكونا معا جزء لها حتى يلزم ان يكون الاثنان جزء لها اذ لا يلزم من كون
كل واحد من امرين جزء الثالث ان يكون معا جزء له لا الامرين ان كل واحد
من المادة والصورة جزء لمجموعهما وهما معا نفسه لا الجزء فظهر انه لا
يكون دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد قلت اذا كان كل واحد من اجزاء
شيء جزء لامر فذلك الشيء لا بد ان يكون اما عين ذلك الامر كما في
الصورة التي ذكرها المعترض او جزءه كما فيما نحن فيه وذلك بديهي وكيف
يتصور ان يكون كل واحد من اجزاء الشيء داخلا في امر ويكون ذلك
الشيء خارجا عنه فتامل ثم اعلم انه على تقدير تحقق الجزء الصوري في
العدد ويكون الاثار المخصوصة ~~متفرعة~~ على خصوص الهيئة المعينة كما في مترتبة صح
ان البسايط تترتب على نفس الذات المخصوصة صرح به بعض المحققين
في تعليقاته على التجريد ثم لا يخفى ان المراد بالمادة والصورة ما كان
الشيء معه بالقوة او بالفعل لا الهيولى والصورة حتى يقال انهما مختصان
بالاجسام والعدد من الاعراض واختصاص الانواع الحقيقية من الاعراض بعدم
المادة والصورة مطلقا لا ينافي ثبوتهما في الاعراض في الجملة فان مركب الحركة
والسرعة الذي لم يكن له وحدة نوعية حقيقية فله جزءان احدهما هو الحركة
يحصل معه المركب بالقوة والآخر وهو السرعة يحصل معه المركب بالفعل
والعدد من الاعتبارات الفعلية ثم انه لا يفرق بين العلة المادية وبين
العلة الصورية والصورة كما يشعر به عبارة اث الجديد للتجريد على ما صرح
به اث في تعليقاته على شرحه وقد يخص المادة والصورة بالهيولى والصورة
فيختصان بالاجسام كما يفهم من كلام المحقق الشريف قدس سره في حواشيه
على التسمية حيث قال ان اطلاق المادة والصورة في غير الاجسام على سبيل التشبيه

التشبيه ولا منافاة بينه وبين ما ذكره قدس سره في حاشية التجريد من
ان المراد بالعلة المادية والصورية ما يعم الاعراض اذ لا يلزم من تعميم العلة المادية
والصورية تعميم المادة والصورة بالمعنى الخاص وتفصيل تحقيق كلامه قدس سره
في الموضعين يطلب من تعليقات الش على الشرح الجديد للتجريد هذا وما يقال
من ان العدد يجب ان يتحقق فيه صورة نوعية لان الوحدة ليست بعدد اذا
الشيخ الرئيس ابطال كونه كما عن الرأس وهو كلي يصدق على فرد من افرادها
كذلك يصدق على كثير منها كما هو شان الكليات وصدق الوحدة منع لصدق
الكم والعدد كم منفصل فلا يتحقق بمحض الوحدة فيجاب عنه بان صدق الوحدة
عليها باعتبار كونها وحدات كثيرة يعني بملاحظة صدق عنوان الوحدة
على كل واحد من اجزاء الجملة وبملاحظة الكثرة العارضة لها يطلق عليه
العدد والكم المنفصل فلا منافاة فتامل قوله ثم عدم تركب العدد
من الاعداد التي تحته اه جواب آخر عن السؤال المورد بقوله فان قلت
فان كان متعلقا بالتقرير الاول بان يقال ان الاقل ليس جزء للاكثر بناء
على ان العدد الاقل ليس جزء من العدد الاكثر فوجه دفعه ان يقال
لا يلزم من عدم عارض شيء جزء لعارض شيء آخر ان لا يكون ذلك
الشيء جزء كذلك الشيء الآخر فان الاقل جزء الاكثر سواء كان العدد
العارض للاول جزء للعدد العارض للثاني اولا كما قال رحمه الله فانا
نعلم بديهة ان زيدا وعمرا اه وان كان متعلقا بالتقرير الثاني فوجه الدفع
انا لم نرد بالواحد والاثنين والثلثة نفس العدد بل المعدودات ولا شك
ان الاقل جزء الاكثر فيها سواء كان في الاعداد كذلك اولا وبالجملة لا احتياج
لاجزاء برهان التطبيق بالتقريرين المذكورين الى التزام كون العدد متحققا
بمحض الوحدات بدون الصورة النوعية قوله وعلى ذلك داى وعلى وجود
المجموع المغاير لكل واحد من الاحاد ودخول المجموع الاقل في الاكثر على ما فهم
من كلام مرح ولا دخل للثاني فيما اختاره بعض المحققين كما لا يخفى ويدل عليه
قوله في رسالة جديدة لاثبات الواجب وصفاته العلى فلو لم يكن

سوى كل واحد شيء لم يجز ان يصدر عن مجموع الواحد ومعلوله شيء ثالث
مع ان مق الش يتم بالثاني ولا يلزم من لزوم الثاني الاول ان يكون له ايضا دخل
ان لا يلزم من علية الملزوم علية اللازم نعم يصح الاستدلال بما اختاره بعض
المحققين كما لا يخفى بان يقال انه يدل على الاول ويلزمه الثاني فافهم قوله من غير
توقف على ابطال الدور والتس فيه اشارة الى الرد على العلامة التفتازاني
حيث زعم ان جميع براهين هذا المطلب يتوقف على ابطال الدور والتس ووجه
الرد انه لم يفرق بين التوقف والاستلزام والثاني اعم من الاول اذ معنى التوقف
قفاه ياخذ ابطال الدور والتس مقدمة في الدليل الا ان ينتقل اما ابطالهما بعد اثبات
المطلوب كما في البرهان المذكور هنا فان هذا استلزام من غير توقف افيد ان
مراد العلامة التف ان جميع براهين هذا المطلب مفيد لابطال الدور والتس
سواء اخذ جزء في الدليل او ينتقل اليه بعد اثبات المط يدل عليه قوله في شرح العقايد
بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التس فهذا الاعتراض ناش من عدم الت
التفطن المق وح هذا فان قلت ان الاعتراض انما يكون على الظ دون المراد
قلت فح يكون مواخذة لفظية قوله فعلته اما نفس المجموع او جزؤه اه فلو لم يكن للمجموع
موجود آخر غير الاحاد بل يكون هناك محض الاحاد لما يحتاج المجموع الى العلة
ولما كان وجه للترديد فيلزم في علته فعلم ان وجود المجموع لازم لوجود الاحاد
وهو غير كل واحد منها وعين جميعها فيلزم من وجود امرين متعدد
وجود ثالث هو المجموع واذا دخل كل من الامرين في الثلثة لكون مجموعهما داخلا
بمجموعها اذ ليس عينه ولا خارجا عنه فقد تم استدلال الش رح بالبرهان المشهور
على مقصوده من وجود المجموع المغاير لكل واحد من الاحاد ودخول المجموع الاقل
في الاكثر قوله ولا قدح في هذا الدليل الا بان نختار اسناد المجموع الى جزئه على ما
فصلناه في بعض رسائلنا يعني لا قدح في هذا الدليل بانه لا يوجد غير الاحاد
كما توهم صدر المحققين بل باختيار اسناد المجموع الى جزئه على ما فصله رح في
في رسالته القديمة في اثبات الواجب حيث قال فيها يجوز ان يكون ما فوق
المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله مرتبة الى غير النهاية

النهاية وهكذا انتهى وهذا الاختيار لا يس مقصوده رح بل يؤيده كما لا يخفى
على المتامل هذا واعلم ان صدر المحققين زعم انه اذا لم يعتبر مع الاحاد الهيئة
الاجتماعية معها اذ المركب من الموجود والمعدوم ليس بموجود بل هو امر اعتباري
ولا يخفى انه مخالف لحكم العقل فان بديهة العقل حاكمة بان اذا وجد زيد وعمرو
يوجد مجموعهما بدون اعتبار الهيئة الاجتماعية التي هي امر اعتباري فان
انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء احاده والاحاد بالامر ههنا موجودة كذا في
الرسالة الجديدة واعترض على هذا بانه لو لزم من تحقق اثنين تحقق ثالث لزم
من تحقق اثنين تحقق امور غير متناهية اذ الثالث مع الاثنين ح يستلزم تحقق رابع
وهو مجموع الثلثة وهكذا واجاب عنه بعض المتاخرين في تعليقاته على الرسالة
القديمة في اثبات الواجب تع بانه اذا تحقق اثنان فمعلوم بالضرورة ان ههنا شيئا
هو معروض الكثرة والاثنينية وظاهر ان كل واحد ليس كذلك فبالضرورة لا بد
من تحقق امر آخر واما لزوم التس فمدفوع بانه اعتبار مجموع الامرين مع كل
واحد اعتبار للشيء في الشيء مرتين فهذا باطل فلا يلزم تحقق امر آخر بخلاف اعتبار
هذا مع ذلك فانه اعتبار صحيح مستلزم لتحقق امر آخر فتامل قوله فعلى ما ذكرت يلزم
ان يكون معلومات الله تع متناهية والا انتقض البرهان به اي يلزم من جريان
برهان التطبيق في مطلق الامور الغير المتناهية المترتبة او غيرها ان يكون معلومات
الله تع متناهية اذ يلزم من عدم تناهيها وجود الامور الغير المتناهية في علمه
تع ازلا وابدا ولا فرق في جريان البرهان بين وجودها في العلم والخارج كما لا يخفى
فيلزم تخصيص البرهان بالامور الغير المتناهية المترتبة حتى يقال ان معلومات الله تع ولو
كانت غير متناهية الا انها غير مترتبة او القول بتناهي معلومات الله تع والا انتقض
البرهان والجواب انا لا نم وجود الامور الغير المتناهية بصورة مفصلة في علمه تع ولو
كان علمه تعالى محيطا بجميع الامور الموجودة والمعدومة بناء على جواز ان يكون علمه
تع بها امرا بسيطا واحدا سواء كان عين ذاته تع كما ذهب اليه الفلاسفة او زائدا
به كما سيذكره الش في بحث العلم هذا ما ظهر لنا في تقرير السؤال والجواب وللناس فيهما
يسلكون مذاهب واما تقرير السؤال يلزم من جريان البرهان في الامور الغير المتناهية

سواء كانت موجودة في الخارج او في الذهن فيما يأباه قوله مما ذكرت اللهم الا ان يراد
به اعم من المذكور بالفعل او بالقوة فان الش لما قرر جريان برهان التطبيق في الامور
الغير المتناهية المترتبة او غيرها بناء على ما اسلفه انها الترتب فكانه ادعى ان هذا البرهان
جارية في مطلق الغير المتناهية سواء كانت مترتبة اولا سواء كانت موجودة في الخارج او
في الذهن ولا يخفى انه تعسف قوله فان قلت معلومات الله تع اه يعني نحن نقول ان معلومات
الله تعالى غير متناهية في انفسها مع قطع النظر عن العلم ويجري التطبيق فيها باعتبار
انفسها مع قطع النظر عن كونها موجودة بصور مفصلة فهذا تقرير للسؤال الاول
وخلاصة الجواب انه لا يلزم من كون المعلومات غير متناهية تحقق بالامور الغير المتناهية
بحسب احد الوجودين بناء على انها في الوجود العلمي متحدة غير متكثرة وان اريد عدم
التناهي بحسب الوجود الخارجي فلا نم ايضا بناء على ان الحوادث لها مبدأ ومنتهى
وان كانت لا تقف عند حد فيما لا يزال فلا يجري البرهان في معلومات الله تعالى
باعتبار شيء من الوجودين والاظهر في تقرير السؤال المشهور على برهان التطبيق ان
يقال ان برهان التطبيق منقوض بمعلومات الله تعالى فانها غير متناهية مع جريان
البرهان فيها ويقال في الجواب ان اريد بعدم التناهي عدم التناهي بحسب علمه تعالى
فلا نم لجواز كون علمه تعالى بسيطا واحدا وهي هناك متحدة غير متكثرة وان اريد
عدم التناهي بحسب الوجود الخارجي فلا نم ايضا بناء على ان الحوادث لها مبدأ ومنتهى وان الحوادث
كانت لا تقف عند حد ففي عدم كون معلومات الله تع متناهية انها لو وجدت في
الخارج او في العلم بالتفصيل يكون غير متناهية وعلى هذا يكون السؤال والجواب
واحدا قوله واعلم ان المتكلمين اه الغرض من هذا الكلام دفع السؤال الجواب عن السؤال
المشهور على برهان التطبيق بنفي الوجود الذهني واثبات علمه تع بالحوادث الغير المتناهية
والالتجاء الى القول بحدوث التعلق حتى لا يلزم التعلق بين العالم والمعلوم الصرف وتقرير
الجواب ظ ووجه الدفع ما ذكره بقوله وانت خبير اه قوله وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك
اي عن لزوم عدم كونه عالما في الازل بالحوادث تع عن ذلك اذ لا يلزم فيما ذكره الالتجا
الى القول بحدوث التعلق اذ لا يلزم عليه التعلق بين العالم والمعدوم الصرف على تقدير
قدم التعلق لوجود العالم ح في علمه في الازل ومن هنا يعلم ان المراد بالعلم البسيط غير ذاته

ذاته لا عينها كما ذهب اليه الفلاسفة اذ الاشكال على تقدير العينية بلزوم التعلق بين العالم
والمعدوم الصرف باق وسيأتي لهذا نوع تفصيل من الش في بحث العلم واستنبط بعض
المدققين مما ذكره صاحب الحكمة في تحقيق علمه تع من ان المعلومات كلها في وقته حاضرة بانفسها
عنده تع ازلا وابدا جوابا للمتكلمين النافين للوجود الذهني وهو ان يقال لما كان ذاته تع
لا تدخل تحت تصرف الزمان وجميع الازمنة حاضرة مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبته
على الجميع على السواء كذلك صفاته تع ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية وح يتعلق
العلم الازلي تعلقا ازليا بالمعلومات الموجودة فيما لا يزال سواء كان اضافة او صفة
ذات اضافة من غير لزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وقال هنا الجواب اسلم
مما اختاره الش ههنا من ان علم الله تع اجمالي لما فيه ما فيه اعترض عليه بعض الافاضل
بان فيه اعترافا بخلاف ما يدل عليه البرهان من عدم وجود الامور الغير المتناهية مطلقا
وذلك لانه بناء على ادعاء كون المعلومات والحوادث اليومية الغير المتناهية موجودة
في الخارج في ازمنة غير متناهية موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها بانفسها
ازلا وابدا اذ حضور المعدوم الصرف بنفسه عنده تع بديهي البطلان فضلا عن
حضوره ازلا وابدا بل بناء على اجتماع تلك الاجزاء في الوجود الخارجي على ما لا يخفى
على المتامل وايضا كون ذاته تع بحيث يكون الزمانيات مع ان منها حاضرة عنده
يغني عن اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها زمانية اقول الجواب المذكور انما يتم
على القول بوحدة الوجود اذ عليه يكون الكل متحدا مع العلة بالحقيقة ولا يكون
المباينة بين العلة والمعلول الا بالاعتبار اذ ح يكون كل من اجزاء العالم طورا من
اطواره وحالا من احواله ووصفا من اوصافه او غير ذلك من العبارات وكذلك
الزمان الذي هو عرش الحوادث الكونية مع جميعها طور من اطواره فكل ممكن
في ذاته هالك ومن حيث انه طور من اطواره ليس مباينا له بحقيقة بل بالاعتبار فلا
يمكن جريان البرهان على هذا التحقيق في معلوماته تع ولو قيل بوجودها عنده تع
ازلا وابدا بهذا الطريق اذ اللازم على هذا التحقيق انما هو القول بالامور الغير
المتناهية الاعتبارية ولو لم يكن الجواب المذكور مبنيا على ما ذكرنا لما كان للذهاب
الى كون علمه تع حضوريا وجه ايضا ان الش في زوراته ذهب اليه ثم يبقى انه لا احتياج

على هذا التحقيق الجاثبات صفة زائدة مسماة بالعلم على انه طور وراء طور العقل ولذا لم يذهب الشارح في هذا الكتاب الى كون علمه تعالى حضوريا فانه في هذا الشرح بصدد تحقيق المطالب الالهية على اطوار العقل لدفع شبه القاصرين والمعاندين وتحقيقها بامثال هذا لابد فيها فانه افشا لسر الربوبية وكتمانه بقدر الامكان لازم على ما اشار اليه رئيس العارفين الامام علي زين العابدين حيث قال اني لاكتم من علمي جواهره كي لا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا وقد تقدم في هذا ابو حسن الى الحسين ووصى قبله فيا رب جوهر علم لو ابوح به لقيل لي انت ممن يعبد الوثنا ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون اقبح ما ياتونه حسنا بيت مشكل خويش بر پير مغان بردم دوش كو بتاييد نظر حل معما ميكرد وگفت آن يار كزو گشت سر دار بلند جرمش ان بود كه اسرار هويدا ميكرد **قوله** وهو العقل البسيط الى قوله بسبب الحضور التفصيلي في اذهاننا فيه اشارة الى تفسير العلم الاجمالي وبيان كونه علما بالفعل وسيجيء نوع تفصيل للعلم الاجمالي في مسئلة العلم ان شاء الله تعالى **قوله** ثم اقول كما ان البعد المكاني اه اشارة الى رد استدلال آخر للفلاسفة على قدم العالم وتقريره ان الامتداد الزماني غير متناه اذ لا يجوز تقدم عدم الزمان عليه والا يلزم ان يكون الزمان قبل وجوده موجودا بناء على ان التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم مع المتاخر انما يعرض اجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض ولما كان بعض اجزاء الزمان متقدما على بعض والامتداد لا يكون كذلك الا اذا كان له رسم موجود فيلزم ان يكون الامتداد الزماني له رسم موجود وهو الآن السيال المنطبق على الحركة التوسطية الموجودة في الخارج اذ هي كما ترسم الحركة بمعنى القطع بسيلانها كذلك الآن ترسم بسيلانها الامتداد الزماني المنطبق على الحركة بمعنى القطع فيلزم قدم جسم ما متحرك بتلك الحركة ووجه الدفع ان الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم يابى عن تناهيه كما ان البعد المكاني متناه على ما ثبت بالبراهين القاطعة وباعترافهم ايضا مع ان الوهم يابى عن تناهيه وكذا قولهم للامتداد لا يكون كذلك الا اذا كان له رسم موجود غير مسلم فانا نجزم بالتقدم والتاخر بحسب الوضع والرتبة في الامتداد المكاني من غير ان يكون له رسم موجود فلو فرضنا لا يتناهى الامتداد الزماني ايضا

ايضا لم يلزم قدم جسم ما بناء على منع اقتضاء الرسم الموجود وقوله بل نقول توهم هذين الامتدادين من كونه في فطرة الوهم والبراهين تقتضي بامتناعهما معناه ان الامتدادين لما كانا بمحض الوهم ممتنعين بحسب العقل فكيف يقتضيان رسما موجودا سواء كانا متناهيين اولا فالقول بان الامتداد الزماني وان لم يكن موجودا في الخارج الآن وجوده في الخيال متقدما بعض اجزائه على البعض لا يكون بدون رسم موجود حتى يلزم من لا تناهيه قدم جسم ما قول بلا دليل ففي هذا كلمة بل للترقي ويمكن ان يكون المعنى ان لا منشأ لهذين الامتدادين انما هو بمحض التوهم فاقتضاء امتداد الزماني رسما موجودا لا يفيد مطلوبهم وح يكون اضرابا من منع الاقتضاء الى المنع الاول فتامل **قوله** اذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء الا انه غير متناه اه اشارة الى دفع ما يتوهم من انه ليس قبل الزمان زمان شيء والا يلزم وجود الزمان قبل وجوده فيكون الزمان غير متناه فلا شيء قبله ووجه الدفع انه لا شيء قبله لانه متناه والممكنات كلها زمانية لا لانه غير متناه كما توهم واما ما يقال انه تقدم العدم عليه تقدما لا يجامع فيه المتقدم مع المتاخر وهو المراد من التقدم الزماني وهو انما يعرض اولا بالذات لاجزاء الزمان ولما عداها ثانيا وبالعرض فيلزم وجود الزمان قبله فالجواب ان المتكلمين اثبتوا قسما سادسا وسموه تقدما بالذات وجعلوا تقدم عدم الزمان عليه وتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتقدم الواجب عليه من هذا القسم وقولهم ان القبلية التي لا يجامع معها القبل والبعد انما يعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان فعدم الزمان لما لم يكن زمانا لا بد ان يقع في زمان قلنا ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم قولهم العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية كذا في الشرح الجديد للتجريد وقيل يدل على كون القبلية من الاعراض الذاتية لاجزاء الزمان انه اذا قيل وجود زيد قبل وجود عمرو وابن

ذيد

السؤال فلو اجيب بان الاول كانت مقارنة للحادثة الفلانية والثاني للاخرى
والاولى كانت قبل الثانية انجر السؤال ايضا فلو اجيب بان تلك امس وهذه
كانت اليوم اوسر قبل اليوم لم ينجر السؤال ورد عليه الث الجديد للتجريد بان
انقطاع السؤال انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في لفظ امس كما ان
التاخر عن اليوم ماخوذ في لفظ غد فلو سئل لما ذا كان امس متقدما
على اليوم كان كما لو قيل لما ذا كان الزمان المتقدم متقدما على المتاخر وهذا
مما يعد سخيفا وان اردت تفصيل المقام ففي الشرح الجديد وتعليقات
الي المذهب الباطل في هذا المطلب اذ بملاحظتها يعلم ابطال الاستدلال
الاخر للفلاسفة على قدم العالم وفي ذكر الركون الذي هو الميل اليسير اشارة
الى كمال ضعف هذا الاستدلال لابتنائه على المقدمات الواهية الظاهرة فيها
ولذا اعرض الث ابطال عن ابطال الاستدلال الاول ولم يذكره الث لظهور
استناده من المقدمات الواهية التي ابطلها الث في هذا المقام ولما ابطل
ما تمسك به الفلاسفة في قدم العالم بقي دليل الحدوث سالما عن المعارضة
وترك لشهرته وثبوت الحدوث بالاجماع ولا يرد ان الاجماع على خلاف ما يدل
عليه الدليل اذ علم حال الدليل مما حققه الث في هذه المسئلة شكر الله سعيه
قوله اي العدم الطاري على الوجود وليس المراد من الفناء مطلق العدم والا
لكان هذه المسئلة بعد مسئلة الحدوث ولكان خلاف الكرامية في هذه
المسئلة منافيا لموافقتهم في الحدوث فان قلت كيف يتصور قول العلماء
الطاري على ارباب الفناء قلت المسائل الكلامية انما تبنى على اطوار العقل
على ان للعالم وجود عارضي عندهم باعتبار ظهور حضرة الوجود بصور
الاعيان قوله لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ونظايره كقوله تعالى كل من
عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وذكر اسم الفاعل
في الايتين للدلالة على ان الكائن الاستقبالي في قوله تعالى بمنزلة المحقق ولزم
هم فناء الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان والله يعيدها بعد الاعدام
فاذن تم القول باعادة المعدوم تم قولهم والا فلا فان قلت يرد على

يرد على لزوم فناء الجنة والنار على قولهم مخالفة النصوص والاحاديث الدالة
على خلود اهل اهلهما اذ خلوده لا يخلوا عن خلودهما فلا يجاب بان خلودهما
اللازم من خلود اهلهما انما هو بعد تحقق الاهل فيمكن ان يكون فنائهما
تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قبل تحقق اهلهما وذلك لان ادريس
عم في الجنة ولا بد من خلوده خلودهما اذ لا قائل بالفصل ولانه تحقق قوله
تعالى بهلاكهما ولو لحظة وهو لا ينافي دوامهما وخلودهما اذ هو تعسف
بل الحق في الجواب ان يقال ان لهم ان يقولوا انهما دار الخلود بعد استقرار
اهل الجنة والنار في مقرهما يوم الحساب كما ذكره الث واعلم ان المراد من
بعض المتكلمين غير الجهمية القائلين بفناء الجنة والنار واهلهما بعد مضي
الاحقاب وغير المعتزلة القائلين بعدم كون الجنة والنار الآن مخلوقتان انه لا يلزم
على الاول التزام القول باعادة المعدوم وعلى الثاني التزام القول بفناء الجنة
والنار فافهم قوله قال الامام الغزالي في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك
وانما رد لاستدلال القائلين بوقوعه في الاية المذكورة ونظائرها بتأويلها بان
الممكن في حد ذاته هالك ومعدوم دائما وح لا يلزم القول باعادة المعدوم ولا
احتياج الى ان يقال ان الكائن الاستقبالي بمنزلة الواقع ولذا ذكر اسم الفاعل
وكلام الاحياء محتملات الاول ان يكون المراد منه ما وجهنا به اصطلاح الفلاسفة
على تقدم عدم الممكن على وجوده بالذات كما حققناه سابقا فتذكر الثاني ان يكون
اشارة الى التوحيد في الصفات وهو ان يرى كل علم مضمحلا في جنب علمه وكذا كل قدرة
في جنب القدرة الاحدية وهكذا سائر الصفات فالسالك يرى الوجود الامكاني
في هذه المرتبة مضمحلا بالنسبة الى الوجود الواجبي ولا يلزم على هذا انعدام الاشياء
كما لا يلزم انعدام الكواكب من عدم رؤيتها عند طلوع الشمس ويسمى بعض العارفين
هذه المرتبة بالفناء عن التوحيد في الذات فيكون ما قاله في مشكوة الانوار تاكيدا
لما ذكره في الاحياء ويدل عليه قوله آخرا ان كل شيء هالك الا وجهه لانه يصير هالكا
في وقت من الاوقات اه وهذا هو القول بوحدة الوجود على ما ذهب اليه الصوفية
فانهم قالوا ان وراء العقل اطوارا يشاهد ويكاشف فيها اشياء يعجز العقل عن

غير الجهمية
بيان

دائما

قوله آخرا
بيان

وجه الامر بالفهم ان الالتزام لم يلزم على بعض
المتكلمين غير الجهمية والمعتزلة ق

٧ الثالث الكلام اشارة الى مرتبة التوحيد
في الذات
صح

ادراكها كما يعجز الحواس عن ادراك المعقولات وحقيقة ذلك الطور ان حقيقة الوجود
الذي هو عين الواجب مطلق عن جميع القيود حتى عن قيد الاطلاق ايضا على قياس
ما قال ارباب الحكمة الرسمية في الكلي الطبيعي ومع ذلك تجلى وظهر في جميع الاشياء بمعنى
انه لا يخ عن حقيقة من الحقايق الموصوفة بالوجود بكليتها فانه لو كان خاليا عن حقيقة
الوجود بالكلية لما كان يوصف بالوجود وشبهوا وجود الخلق بوجود الصور
في المراة المقابلة فانه ليس في مقابلتنا الا المراة والصور معدومة فيها ولكن لا ترى
المراة لالتفاتنا الى الصور الموهمة فالمحسوس حقيقة هو المراة لانها الموجودة
في مقابلتنا قال المحقق الطوسي في شرح النمط التاسع من الاشارات في مقامات
العارفين العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة
في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب
عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي لا يتأبى عليها
شيء من الممكنات بل كل وجود وكمال فهو صادر عنه فايض من لديه فصار الحق
ح بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي
به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة
وقال بعد ذلك ما معناه انه يرى اهل هذه الصفات متكثرة بالقياس الى
الكثرة متحدة بالقياس الى المبدأ الواحد فعلمه عين ذاته وكذا قدرته اذ لا وجود
ذاتيا لغيره فليس هناك ذوات متعددة متصفة بصفات متغايرة بل الكل
واحد كما قال الله تعالى انما الله اله واحد قال الشيخ الاكبر محيي الدين محمد الطائي
الاندلسي رضي الله تعالى عنه ما ادم في الكون ولا ابليس ● ولا عرش سليمان
ولا بلقيس فالكل اشارة وانت المعنى ● يا من هو للقلوب ● مقناطيس ● وقال
العارف الجامي ● هرچه اوست ● نه مغز است ● نه پوست ● هم اوست ● اللهم
اجعلنا من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر وتفصيل هذا المطلب وبيان
كلماتهم فيه لا يناسب هذا الكتاب الا انا ذكرنا شمة منها ليعلم في الجملة ما نقله
الش ههنا عن الامام حجة الاسلام محمد الغزالي روح الله روحه قوله وذهب
الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وان لم يخالفوا في حدوثه فانهم مع اعترافهم بحدوث

ابصره ٤

الى مبدأ منها ٤

ما آدم ٤

ولا ما عر

همه هم

اوست ٤

٢٢

بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية ممتنع فنائها وهو باطل لانه فرع الحدوث
فاذا كان حادثا كان ماهيته من حيث هي قابلا للعدم والعدم قبل الوجود كالعدم
بعده فلا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فاذا جاز احدهما جاز الاخر
قوله والصوفية فانهم قالوا ان حضرت الحق سبحانه وتعالى يمتنع ان يدرك
بحسب ذاته وحقيقته كما اخبر هو عن نفسه بقوله ولا يحيطون به علما قالوا ان كل
ما في الفهم والوهم والعقل والقياس فالله تعالى منزه ومتقدس عنه فانها محدثة
والمحدث يمتنع ان يدرك الا المحدث قوله كذلك يعتري العقل عند اكتناه ذاته تعالى
حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه تعالى وذلك لغاية ظهوره من حيث التحقق والوجود
كما ان الشمس لغاية ضوئها لا يطيق البصر على ابصارها كما هي وايضا هو سبحانه وتعالى
لما كان اقرب من حبل الوريد يمتنع ادراك كنهه كما ان البصر يمتنع عن ابصار ما يتصل
بالحدقة بيت چو مبصر از بصر نزدیک گردد ● بصر از ادراک او تاریک گردد
قوله لان البساطة محتاجة الى البرهان والحد انما يقتضي التركب العقلي دون الخارجي
فلا يدل البساطة العقلية على امتناع الحد ما لم يثبت البساطة العقلية واستلزام
التركيب الذهني للتركيب الخارجي غير مسلم واستدل الش في تعليقاته على الشرح
الجديد للتجريد على نفي التركيب الذهني بانه لو كان تركب الواجب في العقل
فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود نفسه فالمجموع ~~واجب الوجود~~ وجود
الواجب ~~وجود الواجب~~ او احد الجزئين عين وجود نفسه دون الاخر او لا شيء
من الجزئين عين وجود نفسه وعلى الاول امتناع المحاظ اذ وجود المجموع
مجموع الجزئين ووجود كل جزء عين ذلك الجزء وعلى الثاني يلزم ان يكون الجزء
الذي هو عين الوجود واجبا والجزء الاخر ممكنا خارجا عنه فلا تركب في الواجب
وعلى الثالث فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود الاخر اولا وعلى الاول
يمتنع حمل احد الجزئين وعلى الثاني يكون كلا الجزئين ممكنا فيكون الواجب
ممكنا وايضا الممكن يستند الى الواجب فيلزم استناد كل من الجزئين الى الكل
وقال ايضا ويمكن تلخيص الدليل بان يقال لو كان كل من الجزئين عين وجوده
لم يصح حمل احد الجزئين على الاخر ولا على الكل وان كان احدهما فقط عين

حمل ب

لا تمايز ٤

ارادة صح

الوريد ٤

لا يقدر على ابصاره

بتصل ٤

قوله ٤

للتجريد ٤

المجموع ٤

اذ لا شيء بيان

الذاتية صح

وجوده ثم كان هو الواجب فلا تركيب فيه وان كان كلاهما غير الوجود كان
الواجب ممكنا ويمكن جعل المحذور في جميع الشقوق امتناع الحمل الذي كما لا يخفى على
الفطن انتهى وللمناقشة فيه مجال اذ يمكن ان يكون كل منهما عين الوجود المتأكد ويكون
واحدا ولا يلزم اتحادهما وعدم تميزهما فان تعددهما وتميزهما انما
هو بحسب الذهن واما نفي التركيب العقلي بناء على ان الجنس امر مبهم انما يتحصل
ويتعين بالفصل فلا يكون موجودا بذاته واجب عليها الوجود المتأكد فيكون
ما فرض جنسا خارجا عن ماهيته فيرد عليه انه لا يتم لنفي التركيب من امرين متساويين
بهذا الدليل قال الشارح في الرسالة الجديدة لو تركب الواجب من الجزئين
العقليين لجاز للعقل تحليله الى شيء ووجود فيكون الفا موجودا او ثانيا موجودا
مثلا وقد تبين ان كل ما هو كذلك فهو ممكن ويرد عليه ان هذا الوجود حصة
من حصص مطلق الوجود الذي ينتزعه العقل من الماهيات وهو ليس عين الواجب
كما سيجيء تحقيقه ومن اراد تفصيل المقام فعليه بتعليقات الشارح على الشرح
الجديد وتعليقاتها لبعض المحققين من المتأخرين قوله لكن لا دليل على امتناع
افادته الكنه في شيء من المواد بل يجوز ان ينتقل من بعض العرضيات الى المعروض
فان قلت ان تصور الوجه غير تصور الشيء قلت لما مسلم ولكن يجوز
ان يستلزمه فينتقل منه اليه قوله سبحانك ما عرفناك حق معرفتك لا يقال
ان سبحانك مبني على تقدسه وتنزهه من ان يعرف ويعلم بكنهه فان التقدس
والتميز المستفاد منه انما يكون بالنسبة الى ما يذكر بعده ففيه دليل على الامتناع
لانا نقول ان التميز يحصل بعدم العرفان فلا دليل فيه على الامتناع على
ان دعوى الحصر خطأ بين اللهم الا ان يقال ان التقدس انما يكون عن
المنقصة قوله العجز عن درك الادراك ادراك اي العجز عن العلم بالعلم فان نفي
اللازم يستلزم الملزوم والعجز عن اقصى الادراك على ان يكون المدرك بفتح الراء
والحاصل ان العجز عن ادراكه بكنهه نوع ادراك له بعنوان ما يعجز العقل عن ادراكه
وهو رسم جامع مانع ومن هذا ظهر سر ما قال العارف الجامي قدس سره بيت
زانكه در عالم خدا آگاهی جهل علم است وعلم نادانی قوله والبحث

ويلزم ×

يتحصل ب

والواجب عين × صح

ولو كان التركيب غير تصور كنه الشيء لكان احسن والله اعلم ٥

قوله فينتقل منه اي من التصور بالوجه اليه اي الى التصور بالحقيقة ٥

والتنزه صح

والحاصل ان الذهن لا ينتقل من الشيء الى كنهه لا مغايره التاديين

اي عن العلم ×

نفي صح

بيت صح

زانكه بجاي

اول ليس

علمست صح

نادانی ب

غير ستر ذاته ×

والبحث عن سر ذات السر اشراك فيه اشارة الى ان في اكتناهه
سبحانه وتعالى اشعارا بعدم عجز العقل عن ادراك كنه المخلوقات ففيه
اشراك ولا دليل فيه على الامتناع اذ لا يلزم من امكانه ان يكون مقدورا
للبشر هذا ولا يخفى ان هذه الاقوال دلائل اقناعية على الامتناع سبب
عنقا شكار كس نشود دام • باز چين كه اينجا هميشه باد بدست دام را
قوله لقوله تع فانظر الى آثار رحمة الله قيل هذه الادلة كلها انما تدل
على ان النظر واجب اما ان النظر في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي
من واجب فلا دلالة عليه في هذه الاثار قلنا المطلوب من نقل هذه
الاثار اثبات وجوب النظر في دلائل معرفته تع لاجل تحصيلها ولا
شك ان المعرفة الحاصلة من النظر في تلك الدلائل انما هي التصديق بوجوده
ووجوبه وسائر الصفات الكمالية الكمالية اذ يتوصل بصحيح النظر فيها الى
التصديق بوجوب وجوده وهو منشأ التصديق بسائر الصفات
الكمالية الثبوتية والسلبية كما حققه المحقق الطوسي في التجريد والامر بالنظر
في دليل شيء وانما هو امر بالنظر فيه لتحصيل ذلك الشيء فثبت بنقل هذه
الادلة من الآيات والحديث والاحاديث ما هو المط من وجوب النظر في دلائل المعرفة
التي اريد منها التصديق بوجوده ووجوبه وسائر الصفات كما ذكره
الش سابقا لتحصيل تلك المعرفة فتامل قوله ويل لمن لاكها بين لحييه
ولم يتفكر فيها الضمير في لاكها وفيها راجع الى الآية ومعنى ويل لمن
مضغ وعلك هذه الآية بين جانبي فمه ولم يتفكر فيها حتى يتوصل
بصحيح النظر فيما ذكر فيها من الدلائل الى معرفته تع ويمكن ان يرجع
الى ما ذكر فيها من الدلائل ويكون كناية عن ذكر الالفاظ الدالة عليها ومعنى
ويل لمن مضغ وعلك دلائل المعرفة بذكر الفاظها ولم يتفكر في تلك
الدلائل حتى يتوصل بصحيح النظر فيها الى معرفته تعالى قوله لان شكر المنعم
واجب عقلا والمراد بالشكر صرف العبد جميع ما انعم الله عليه من البصر والسمع
والذهن وغيرها الى ما خلق لاجله واعطاه له كصرفه النظر الى مصنوعاته

مقدورا البشر ×

بدستست بيان ×

٥٥ كما ان اتصافه تعالى بوجوب الوجود منشأ للاتصافه بسائر الصفات الكمالية الثبوتية ×

لحييه صح

وجه الاول اشارة الى ما قال صاحب المواقف من ان هذا التمسك لا يخرج عن كونه ظنيا لاحتمال الامر غير الوجوب ٥

من السمع والبصر ×

والسمع الي اداآته والذهن الي فهم معانيها وعلي هذا القياس وبالمنعم
المشكور هو الله تعالى ولا يخفى ان هذا يتوقف على معرفته تع فتكون واجبة
ولما توقف على النظر يكون النظر ايضا واجبا ولما كان الواجب المطلق
ههنا عقليا يكون ما يتوقف هو عليه ايضا واجبا عقليا والواجب المطلق
ما لا يتوقف وجوبه على وجود مقدمة من حيث هو كذلك كتوقف وجوب الزكوة
على المكلف على وجوب النصب فلا يجب تحصيل النصب لعدم كون الزكوة واجبا على
الاطلاق بخلاف الصلوة فانها واجبة مطلق على المكلف فيجب عليه تحصيل ما يتوقف
عليه من الشرائط **قوله** وهو مبني على قولهم بالحسن والقبح العقليين فان وجوب
شكر المنعم عقلا انما يتم على القول بالحسن والقبح العقليين **قوله** وسيأتي ابطاله على ان
الاشاعرة ابطلوا وجوب شكر المنعم عقلا على تقدير التنزل وتسليم القاعدة ايضا
على ما يعلم من كتب اصول الفقهية مبادي الاحكام هذا واستدل في شرح المواقف
على ان النظر والعرفان لا يجب عقلا بل على انه لا يجب شيء عقلا بل سمعا بقوله تع
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله تع التعذيب مطلقا دنيويا واخرويا
قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوزون
العفو في الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو ينفي كونه بالعقل اذ لو
كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل البعثة ومحصوله انه لو كان الوجوب
عقليا لثبت قبل البعثة وللشبهة فان العقلاء كانوا يتركون الواجب حينئذ فيلزم
ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية وللمعتزلة على وجوب النظر عقلا
حجة ابطلها الاشاعرة ان اردت الاطلاع فارجع الي شرح المختصر للمصنف في بيان
الاحكام وتعليقاته لسيد المحققين قدس سره عليه **قوله** ويمكن اثباته على مذهب
الاشاعرة الي قوله على كون النظر واجبا قال الشارح الجديد للتجريد ان معرفة
الله واجبة اجماعا من المسلمين وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب انتهى اورده ههنا قوله عبادة الله تع واجبة اجماعا بدل قوله
معرفة الله تع واجبة اجماعا والزم من وجوبها وجوب معرفة الله ومن وجوب
المعرفة وجوب النظر ولعل العدول لان الاجماع في وجوب العبادة اظهر

نهاية

ما لم يتوقف
ع

قوله وسيأتي
بيانه

على تقدير
التنزل
م بيان

اظهر قبولا لان الكل مشغولون بالعبادة وشغلهم ظاهر عند الجميع وهو
اثر الاجماع في وجوبها وقد يتمسك في وجوب المعرفة بقوله تع فاعلم انه
لا اله الا الله لكنه ظني لاحتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق
على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر فلذا تمسكوا في
وجوب المعرفة بالاجماع واعلم ان الاشاعرة في اثبات وجوب النظر
شرعا مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث
الدالة على وجوب النظر في المعرفة واشار اليه اولا وهذا المسلك ظني لاحتمال
الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد والمسلك الثاني
وهو المعتمد ما اشار اليه بقوله ويمكن الخ تفصيل ما في هذا المقام يطلب
في الشرح الجديد للتجريد **قوله** فقال الاشعري هو معرفة اراد بالواجبات المقصودة
بالقصد الاول وجعل المعرفة مقدورة بناء على انها لم يجب حصولها
عن النظر عنده على ما سيجي كذا يفهم من كلام الامام والحق ان جعلها
مقدورة باعتبار ان السبب المؤدي اليها عادة او وجوبا مقدور فانه
هو النظر وهو فعل اختياري **قوله** قلت على ما ذكروه من كون القصد اول
الواجبات فانه يلزم منه كون القصد بالاختيار اذ الوجوب لا يتعلق
الا بالافعال الاختيارية واذا ثبت ان القصد من الافعال الاختيارية وكل فعل
اختياري لا بد له من قصد والقصد لا بد له من قصد آخر فيلزم الدور
او التسلسل فظهر ان منشأ لزوم الدور او التس على مذهبهم قولهم بكون
القصد اول الواجبات لانه يستلزم صغرى القياس واما الكبرى فهو ما اتفق
عليها وليس بما ذكروه خاصة فلا يعد منشأ للزوم الدور او التس عليهم
نعم اثبتوا مستلزم الصغرى بالكبرى المتفق عليها فتامل **قوله** والتحقيق
ان الافعال الاختيارية الخ جواب آخر عن جعلهم القصد من الواجبات بل اول
الواجبات ومحصله انه ليس مبادي الافعال الاختيارية امر اختياري مسمى
بالقصد فكيف يجعل القصد من الواجبات فان القصد هو الارادة وهي ليست
اختيارية فان قلت ان الارادة هو الميل الاختياري كما يقتضيه مقابلته للشهوة

المفسرة بالميل الجبلي الغير المقدور للبشر قلت اذا حصل للقادر التصديق
بالغاية وكانت تلك الغاية امرا ضروريا او مهما له جدا ولم يكن مانع
عنه يترتب عليه الميل التام المؤدي الى الفعل من اختيار كسف ولو كان الميل
المسمى بالارادة اختيار بالتسر فان قلت يمكن ان يكون المراد من الارادة
الميل التابع للروية فيكون وصفه بالاختياري باعتبار ان مبداه وهي الروية
اختياري قلت يتوجه عليه ان الافعال الصادرة عن الحيوانات العجم باسرها
خالية عن هذا الميل لفقدان الروية فيها والافعال الاختيارية الانسانية
قد يخلو عنها بل اكثرها خالية عنها فان المتوغلين في الشهوات اكثر من
التابعين للعقل واعلم انهم قالوا ان الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس
الحيوانية مبادي مرتبة ابعدها عن الافعال وهو التصور الجزئي للشيء
الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق وانما يجب ان يكون التصور
جزئيا لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السوا فلا يقع به جزئي
خاص والا لزم ترجح احد الامور المتساوية على الباقية ويليه شوق ينبعث
عن ذلك التصور وينبعث الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك
الملائمة في الشيء لذيذا او نافعا ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة
والى شوق نحو دفع وغيبة انما ينبعث عن ادراك منافات في الشيء
المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة وعند وجود
هذه يترجح احد جانبي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر
عليهما ويليه التحريك من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء ويتنوا
مغايرة الارادة بالانسان قد يريد تناول ما لا يشتهيه كشرب الدواء البشع
ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق وقد لا يريد
تناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية مثلا هذا ما يفهم من
كلام سيد المحققين قدس سره في حواشي شرح التجريد وتعليقات الجديد
وفيه ان اللازم ان الشوق مفقود في تناول الدواء البشع بل فيه شوق نحو طلب
انبعث عن ادراك الملائمة فيها من حيث نفعها لا من حيث لذتها واما

واما الثاني فوجد فيه شوق ما وميل الى نحو طلب الا انه لم يغلب ولم يتاكد
فلم يكن ارادة فالحق ان الارادة هو الشوق المتاكد وهو الميل المطلوب بشرط
الغلبة وممن صرح بان مغايرة الشوق للاجماع المسمى بالارادة بالشدة والضعف
بعينها دونه المحقق الث في تعليقاته على الت الجديد ويفهم ايضا من كلماته
في شرح الهياكل وصرح به في بعض رسائله فعلى هذا ينبغي اذ هي تاكد الشوق
موافق لتحقيق هذا فان قلت ان ما ذكر من كون الارادة بلا اختيار ينافي ان
ارادة المعاصي يؤاخذ عليها دون شهوتها اعني الميل الجبلي الغير المقدور للبشر قلت
هذا غير وارد على اصول الاشعري كما سيجيء نعم يرد ان التكليف عنده لا يقع بما
لا يكون مكسوبا للبشر وما لم يقع به التكليف لا يؤاخذ عليه عادة ومن هذا
تبين سر ما نقل عن الشافعي من ان ارادة المعاصي لا يؤاخذ عليها الا ان
الجمهور على خلافه لانهم قالوا ان الوسوسة المرفوعة عن الامة انما هي
الهواجس والخواطر وحديث النفس دون الهم والتصميم والفرق بينها
وبين سائر الامم بمؤاخذتهم بحديث النفس ايضا او بان مؤاخذتهم بالعزم
والتصميم مثل مؤاخذة المرتكب بخلاف هذه الامة كذا ذكره بعض المحققين
من المتاخرين في شرح المشكاة قه ووجوبها انما يتم في السبب المستلزم
دون غيره تلخيص على ما في شرح المواقف ان المقدمة اذا كانت سببا
للواجب اي مستلزمها اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة بحق
اذ القدرة لا تتعلق الا بها اذ القدرة على المسبب انما هو بسبب القدرة باعتبار
القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق بحسب الظاهر
بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور ومن
حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب من هذه كان تكليفا بايجاب سببه
لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة
شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب
ههنا تتعلق القدرة به بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجاب مقدمته
قه فان ايجاب الشيء مستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة ولا يلزم

من كون عدم ايجابه ايجاب ما يتوقف عليه كما في السبب الغير المستلزم عدم
استلزام ايجابه ايجاب لما لا يخفى قوله فانا لا نم استحالته هذا انما يصح على تقدير
ان يكون المراد بالتكليف الامر اللفظي دون الايجاب الحقيقي اذ لا شك في استحالة
الملزوم بدون اللازم وكذلك التكلف في قوله بل المحال انما هو التكليف بالمشروط
والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء ليصح الحصر ويظهر ايضا صحة
قوله اما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال وعدم
منافاته مع قوله فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه بديهة
قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم اعني الكل والمشروط بدون اللازم اعني
الشرط والجزء وهو مح علة لقوله بل المح انما هو التكليف لا الخبر كما لقوله
غير محال واما جعله علة لقوله في قوله فغير محال وجعل النفي راجعا اليه
والمعنى فغير محال بهذا الدليل بل بدليل اخر وهو قوله ايجاب الشيء يستلزم
ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه مع ظهور استحالة الملزوم
بدون اللازم فمبني على ان المراد من التكليف هو محض الايجاب دون الامر اللفظي
فلا يستقيم قوله لا نم استحالته ولا الحصر في قوله بل المحال انما هو التكليف الخ
الا ان يقال ان منع الاستحالة انما هو بالقياس الى هذا الدليل وكذا الحصر وبالجملة
كلام الش في هذا المقام لا يخلو عن التقصير كما لا يخفى وفي بعض النسخ لانه يستلزم
تحقق وجوب الملزوم اعني الكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعني الشرط
والجزء وهذا هو المح وعلى هذا ايضا علة للنفي والوجوب على معناه وفي
بعض النسخ لا يستلزم تحقق وجوب الملزوم اه بدون التكليف بتحقق الملزوم
بدون اللازم فيكون مذهب غير الاشعري او على تكلف ان المراد بالمح اللازم
وهو محال وهو علة لقوله بل المح انما هو التكليف كالنسخة الاولى فتامل قوله
لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين هذا صحيح على مذهب من يقول
ان الحاصل في الذهن صور الاشياء واشباحها المخالفة لها بالماهية فانها
كيفيات نفسانية قائمة بها موجودة في الخارج ومعنى وجود الاشياء
في الذهن وجود صورها واشباحها في الذهن بطريق قيامها بها والصور

والصور والاشباح لا تساوي ما له الصور والاشباح في اللوازم بل يخالفه
في كثير منها فاندفع ما استدل به المنكرون للوجود الذهني وهو انه لو كان للاشياء
وجود في الذهن يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة
فيه وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك
من الصفات المنفية عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل
بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا لا يتعقل واما
على مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فلا يتم القول
بان العلم من مقولة الكيف مطلقا وهذا المذهب هو المنصور فان ما تمسكوا
في اثبات الوجود الذهني لو تم لدل على ان الحاصل في الذهن انما هو ماهيات
الاشياء بانفسها لا شبح امر يخالفها في الحقيقة فيه قالوا انا نحكم بامور
ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون
موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فلو كان الحاصل
فيه ما يخالفها لم يكن لها وجود في الذهن فالحق حصولها ماهيات الاشياء
بانفسها ولا يرد عليه ان يكون الذهن حارا او باردا اذ لا معنى للحار والبارد
الا ما فيه ماهية الحرارة والبرودة وكذا حصول الجبل والسماء في ذهننا لا
يتعقل لان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل
والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون المحل الحرارة موصوفا بها من
احكامها المتعلقة بالوجود العيني وكذا تضادها مع البرودة انما هو في
الوجود العيني وبالجملة اذا كان الموجود في الذهن ماهية الحرارة بوجود
غير اصيل لم يلزم مشاركة الموجود الذهني للوجود الخارجي الا في لوازم الماهية
وما ذكرتم من اتصاف المحل والتضاد ليس من لوازمها بل من توابع
الوجود الخارجي ولوازمه وبهذا التحقيق يندفع الشكوك الموردة في
هذا المقام كذا ذكره سيد المحققين قدس سره في حواشي شرح التجريد واورد
عليه الش الجديد للتجريد بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم
اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة و

وامثالهما ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع او مثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج و الفرد الا ما حصلت فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعة اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا لامثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجود العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة بل هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف المكان الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف الشيء بالشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة فيه لا حاصلة قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما يوجب الاتصاف ان لو كانت قائمة بها وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبح قائم بالذهن اذا المراد بوجود امر في الذهن

في الذهن على هذه الطريقة قيام شبح ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن المتشخص الموجود في الخارج وهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعلم وعرض الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فح يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس متشخص ومتشخصا بالتشخصات الذهنية وهو المفهوم في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهى والجواب عن التشبث بلوازم الماهيات وبصفات المعدومات ان يقال لا شك ان الزوجية مثلا قائمة بالاربعة قياما حقيقيا بالذات ومعلوم ان ذلك قيام ذهني ولا يمكن ان يكون لها قيام حقيقي بالذهن ايضا بالضرورة بل يكون قيامها به قيلا بواسطة الاربعة وح نقول المعتبر في الاتصاف الموجب له هو القيام بالذات دون ما هو بالواسطة ولهذا لم يتصف الجسم بالسرعة ويتصف الحركة بها وكذا القول في صفات المعدومات واما اولا واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج ان فالجواب عنه انه لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية نظير ذلك ان المحققين صرحوا بان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة كذا ذكره الشارح في تعليقاته على الشرح الجديد للتجريد فان قلت ان النفس يتصف في الخارج بالعلم قلت يلزم من كون الاتصاف في الخارج كون الصفة موجودة في الخارج نعم العلم وجودان ذهنيان احدهما لا يكون منشأ للآثار والآخر يحذو حذو الخارجي في ترتب الآثار

كما قرره سيد المحققين قدس سره حيث قال في حاشية المطالع ما محصله ان للعلوم
وجودا بانفسها كما اذا تعلمت علما مخصوصا ووجودا لا بانفسها بل بصورها
كما اذا تصورت علما مخصوصا قبل ان تعلمه والوجودان وان كانا ذهنيين
الا انه لا شك في تغايرهما ونسبة الثاني الى الاول كنسبة الذهني الى الخارجي
واما الاشكال بكون العلم جزئيا لقيامه بنفس شخصية وكون المعلوم كليا
فالجواب عنه ان اجتماع وصفي الكلية والجزئية والعلمية والمعلومية انما هو
بتغاير الجهات والاعتبارات وقد اشار اليه الث في تعليقاته على شرح
التجريد حيث قال انا لا نعلم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن المكتنفة بال
بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي بدون تلك العوارض
يعني ان المسلم هو الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار واما الفرق بالذات
فغير مسلم وليس المراد ان ما ذكره الث الجديد في دفع الاشكال من
الفرق بين القيام والحصول كلام فاسد بل الغرض انه لا يصلح توجيها
لكلام القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن لدفع الاشكال عليهم
فانه ليس مذهبا لهم بل هو احداث مذهب ثالث وكانه جمع بين
المذهبين وهو لا يتم بطريق الدعوى ما لم يذكر عليه دليل واما بطريق
الاحتمال فلا قدح فيه فان قلت لم لم يلتزم هذا يلزم اجتماع الجوهرية
والعرضية في شيء واحد بناء على ان الجوهر ماهية ممكنة اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع وهما متنافيان قلت تنافيهما انما هو في الوجود
العيني واما في الوجود الظلي فكون الشيء جوهرا باعتبار الوجود الخارجي
اذ يصدق عليه ح انه اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع مع انه قائم
بالموضوع ح فلا منافات بين كون الشيء جوهرا بذاته وعرضا بحسب
وجوده في الذهن نعم لا يجوز ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا بالنظر
الى وجود واحد كذا نقل عن الهيات الشفاء على انه يلزم على ذلك التحقيق
عدم الاحتياج الى قيد اذا وجدت في الخارج كما لا يخفى على المتامل وذهب
الصدر الشيرازي الى انه باختلاف الوجود ينقلب الذات فصورة الحيوان

الي

الحيوان مثلا في الذهن كيف وفي الخارج جوهر وبذلك يتيسر الجمع بين قولهم
الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء بانفسها وقولهم الصور العلمية لا تكون
الا من مقولة الكيف وليس هذا قولا بالشبح اذ الشبح عند القائلين به موجود في
الذهن بوجود اصلي ووجود الصورة عند القائلين موجود في الذهن بوجود
ظلي على ما صرح به وذهب الى ان العلم هذا من مقولة الانفعال وآخرون الى انه
من مقولة الاضافة والمقصود انما هو الاول لان الصورة انما يوصف بالمطابقة
كالعلم بخلاف الاضافة والانفعال والمتكلمون لما نفوا القول بالوجود الذهني
لا يمكن ان يختار عندهم كون العلم من مقولة الكيف اي عبارة عن الصورة
الحاصلة واما من قال بالوجود الذهني فينبغي ان يختاره والعجب من الامام انه ذهب
الى كون العلم من مقولة الاضافة مع انه قائل بالارتسام والوجود الذهني
كما ذكره قدس سره في حاشية المطالع ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام
لتعلم الاقوال المذكورة في العلم وفي توجيه كونه من مقولة الكيف قوله عند
الاستعداد التام من القابل واجب عندهم فانهم قالوا الوجود خير محض
والمبدا خير وجواد فليس القصور من الفاعل اصلا بل من القابل بسبب
قصور الاستعداد فاذا حصل الاستعداد التام يحصل الفيض البتة ولذا قالوا
الدعاء بلسان الاستعداد مستجاب بيت نقصان ز قابلست وگرنه
على الدوام فيض سعادتش همه كس برابرست قوله ولا يصح هذا المذهب
مع القول باستناد جميع الممكنات اليه تع ابتداء وكونه قادرا مختارا يعني
ما ذهب اليه الامام مناف لهاتين المسئلتين اما منافاته للاولى فلقوله
عن النظر واما منافاته للثانية فلقوله واجب وحاصل ما ذكره قدس سره انه
ينافي الاولى باعتبار قيد الابتداء دون الثانية فان مدخلية بعض الاثار
في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا لا ينافي كونه قادرا مختارا في الكل اذ يمكن
ان يفعل ما يمتنع تخلفه عن آخر بان يوجد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد
ما يوجبه ومحصوله ما ذكره الث انه لا ينافي الاولى ايضا وقوله قدس
سره انما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء اليه مدفوع ووجه الدفع

ان محصول ما ذكره الامام هو كون العلم حاصلا بقدرته تع ولان ما للنظر بحيث
يمتنع عنه عقلا ولا يلزم منه الا لزوم بعض افعاله تع وهو العلم لبعض افعاله وهو
النظر قوله ومن البين ان الاشعري اه جواب سوال مقدر كانه قيل يلزم من
بعض الافعال لبعض التوقف فيعود المحذور من منافاته مع قيد الابتداء فاجاب
بقوله ومن البين ان الاشعري اه وتلخيصه انه لو لزم من لزوم بعض الافعال للبعض
التوقف لانكر الاشعري الملازمة العقلية بين بعض الاشياء اذ هي منافية
لقوله فان الكل مستندا اليه تع ابتداء مع انه لم ينكرها وكيف ينكر احد من
العقلاء ان العلم باحد المتضايفين اه وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله
تع فلا يحتاج الحق سبحانه وتع على تحقيقه الى غيره في شيء من كمالية وهذا
هو على مرتبة الكمال بخلاف ما ذهب اليه الصوفية على ما نقله العارف
الجامي قدس سره من محققيهم قدس سرهم من ان للحق كمالين كمالا ذاتيا
لا يحتاج الحق سبحانه وتع في الاتصاف به الى ما سواه وكمالا اسمائيا يحتاج
في الاتصاف به الى ما سواه اليه اذ هو بظهور اثارها وهو لا يتم الا بوجود
المظاهر فنفي الاحتياج والاستكمال بالغير عنه انما هو بالنظر الى كماله الذاتي
الذي هو الغني عن العالمين واما بالنظر الى كماله الاسمائي فله هذه المرتبة
هذا تم الفرق بين من جهة المقام الامام الرازي وبين مذهب الاشعري
في خصوصية النظر العلم ان الاشعري لا يثبت الملازمة العقلية التي اثبته بين
بعض الاشياء في خصوصية هذه المادة والامام الرازي يثبتها فيها
واما الفرق بينه وبين مذهب المعتزلة فظ وكذا الفرق بينه وبين مذهب
الفلاسفة فانهم ينفون الاختيار بخلافه هذا هو تحقيق المقال على
افادة الاستاد المحقق روح الله روحه قوله واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة
اه لما اشتهر ان مذهب الفلاسفة هو ان الصادر من المبداء الاول انما
هو المعلول الاول على ما يفهم من ظاهر تقريرهم وعلى هذا يكون الفرق بين
مذهب الاشعري ومذهبهم بانه لا مؤثر في الوجود الا هو عنده بخلافهم
وح لا يكون قول الامام منافيا للمذهب الاشعري من اسناد الممكنات اليه تع

تع ابتداء ولا احتياج لدفع المنافاة الى اثبات الملازمة العقلية بين النتيجة والنظر
من غير توقف كما بينه الش بقوله قلت اه اذ التوقف ليس منافيا للمذهب اليه
من اسناد الممكنات اليه ابتداء بمعنى انه لا مؤثر في الوجود الا هو اراد ردا لما اشتهر
من مذهبهم وبيان ان مذهبهم ايضا انه لا مؤثر في الوجود الا هو على ما صرح
به رئيسهم ابن سينا في الشفاء وتلميذه الفاضل عمر ابن الخيام في رسالة في
هذا المطلب وبينه بمقدمات كثيرة واشار ايضا بهمنيار في كتاب التحصيل الى بعض
مقدماته فلو كان اسناد الممكنات اليه ابتداء عند الاشعري هو هذا فقط
لا يبقى فرق بين مذهبهم ومذهب الاشعري فظ وليس كذلك بل معناه عند
الاشعري ان لا مؤثر في الوجود الا هو من غير توقف بعض الممكنات على بعض
بوجه من الوجوه وليس هذا مذهب الحكماء بعينه اذ التوقف على الوسايط
والالات ثابت عندهم وان كان المؤثر هو سبحانه وتع فقط فعلم انه يحتاج
لدفع المنافاة بين مختار الامام في حصول العلم عن النظر وبين مذهب
الاشعري من اسناد الممكنات اليه ابتداء الى اثبات الملازمة العقلية من غير توقف
اذ الاشعري ينكر التوقف كما ينكر تاثير غيره تع كما قال وظاهر كلام الاشعري نفيه
واشار بقوله وظ الى انه يجوز حمل الابتداء في كلامه على عدم تاثير غيره تع
بدون اعتبار عدم التوقف وح لا يبقى فرق بين مذهب الاشعري و
مذهب الحكماء في اسناد الممكنات اليه ابتداء ولا يحتاج في دفع المنافاة
بين مختار الامام ومذهب الاشعري الى اثبات الملازمة العقلية من
غير توقف نعم يبقى الفرق بين مذهب الاشعري ومذهب الفلاسفة
في فيضان النتيجة انه بطريق جريان العادة عنده والوجوب عندهم وكذا عند
الامام لكن الاختيار فيه ثابت عنده ولو كان فلا بد بوجوبه عن النظر
بخلاف الحكماء فان قلت انهم ايضا قائلون بالاختيار كما ذكره الش
في بحث العلم قلت ان الاختيار الثابت عندهم غير ما اثبت المتكلمون
اذ هو عندهم بمعنى ان شاء فعل وان يشا لم يفعل لكن مقدم الشرطية
الاولى وواجب الصدق كما سيجي في بحث القدرة وعند المتكلمين بمعنى

صح الفعل والترك فثبت الفرق في الخصوص المذكور بين مذهب الامام
والحكماء قوله قال الامام في المباحث المشرقية اه الغرض من هذا النقل تاييد ما
ذكره من ان تحقيقه مذهب الفلاسفة انه لا موثر في الوجود الا هو لدفع ما
اشتهر يعني ان الامام ايضا حقق مذهب الفلاسفة مثل ما حققناه حيث قال
والحق عندي اي المحقق الحق في تحقيق مذهب الفلاسفة بناء على قواعدهم
وليس هذا معتقده يدل عليه اثباته للحركة السرمدية في اثناء هذا التحقيق وما
ذكره الشريف العلامة قدس سره في شرح المواقف لتحقيق هذا القول حيث قال
وتحقيقه ان الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب امكانه الذاتي اللازم لماهيته
دام بدوامه لان الواجب تام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هناك
ولا تفاوت الا من جهة القابل واذا فرض ان امكانه الذاتي كاف في
قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب
كالمعلول الاول وان لم يكف امكانه الذاتي في الصورة الصدور يحتاج
الى شرط به يفيض الوجود عن الواجب انتهى ويدل عليه ما ذكره الش
بعد نقل كلام الامام بقوله قلت هذا هو ما ذكرناه من تحقيق مذهب
الفلاسفة بعينه اه يعني ليس هذا مرضيا للامام بل هو تحقيق كلام الفلاسفة
اورده لما اشتهر في مذهبهم من امتناع صدور اكثر من واحد منه
تع فعلى هذا يكون الغرض من قوله قلت بيان تاييد ما ذكره الامام
حققه في مذهب الفلاسفة لا الرد عليه كما يتوهم ويمكن ان يقال
الغرض من النقل المذكور الرد عليه بقوله قلت اه ومحصله ان الامام
كيف يقول والحق عندي مع ان هذا تحقيق جميع الفلاسفة لا تحقيقه فقط
وعلى هذا يكون قوله واثباته للحركة السرمدية اه جوابا عن سؤال مقدر
كانه قيل كيف يكون هذا المنقول حقا عند الامام ومعتقدا له وقد اثبت
فيه الحركة السرمدية فاجاب بقوله واثباته للحركة اه فلا ينافي عدم كون
اثبات الحركة السرمدية معتقده بناء على انه من القائلين بحدوث العالم
كون ما عداه مما علم من ذلك المنقول معتقده فتامل قوله والسمنية

والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا هم قوم من عبدة الاصنام منسوبة الى سومنات
ولهم على هذا وجوه الاول ان كان العلم الحاصل عقيب النظر ضروريا لما بان خطاه
لكن كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه وان كان نظريا عاد الكلام فيه ولزم التسلسل
الثاني [illegible] ان المط ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم
ولعدم الفائدة في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل فكيف يعرف انه مطلوب
الثالث ان النفس لا يقدر على تحصيل مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا انا متى
توجهنا الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة توجيه الذهن الى مقدمة
اخرى فالحاضر في الذهن ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة لا تنتج
بالاتفاق وضعف هذه الوجوه لا يخفى على المتامل على انه يلزم من اتمام هذه
الوجوه وافادتهم لمطلوبهم نقيض مطلوبهم قوله والمهندسون انكروا
افادة العلم في الالهيات وقالوا النظر يفيد العلم في الهندسيات و
الحسابيات لانها علوم قريبة الى الافهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط
دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا فالغاية القصوى
فيها الاخذ بالاليق والاحرى بذاته تع وصفاته وافعاله ونقل هذا
عن ارسطو ايضا قوله متمسكين اه يلزم عليه ما لزم على دليل السمنية
فافهم قوله فانك باحوال الصانع وصفاته هذه الشبهة من قبيل
التنبيه بالادنى على الاعلى لا من قبيل القياس الفقهي كما ذكره سيد المحققين
قدس سره قوله لان كثرة الخلاف لا يدل على عدم حصول العلم لجواز ان يكون
اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح بسبب اهمالهم لبعض
الشرايط المعتبرة في النظر الصحيح نعم يدل على عسر العلم وعسر تمييز النظر
الصحيح عن فاسده قوله لا يستلزم سهولة ادراكه كما ان كون البصر
في غاية القرب لا يستلزم سهولة ابصاره قوله لا يستلزم ان لا يكون الا
بعد مدركا لاحتمال دفع المانع فيه دون الاقرب قوله على عدم العلم
به اي بالاحتياج الى المعلم وهم يدعون العلم به قوله ولا حاجة الى المعلم لانا
نعلم ضرورة اه قال في شرح المواقف والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة

فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تع على صورة تستلزم
للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الاقيسة الكاملة حصل المعرفة كقولنا العالم محدث
اه وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا من
معلم مكابرة صريحة نعم اذا كان معلم كان الامر اسهل وهذا المعتمد مما
يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم في معرفة الله تع انتهى **قوله** كما قيل ان
العقايد يجب ان يتلقى من الشرع اذ لا يصير الايمان كاملا في الدنيا ولا يصير
سببا للنجاة في الاخرة ولم يؤاخذ من النبي الا ترى الى قوله عم امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكن
لما لم ياخذوا من النبي عم ما كان يقبل قولهم **قوله** قلنا كفى بصاحب الشرع معلما
وبالقران اماما فلا احتياج الى ان يوجد في كل عصر امام معصوم كما هو مدعاهم
قوله فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم اه فيه ان الاول فلما
ان يكون محدثه نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او جزئه فيلزم ان يكون
الجزء علة لنفسه ولعلله او خارجا عنه وهو قديم اذ العالم اسم لمجموع ما
سوى الله لا اسم لكل واحد من الممكنات ولزوم الدور والتسلسل انما هو
فيه اقول الث مبني الكلام على انه اسم للقدر المشترك اذ يؤيده صحة الجمع هذا
وفيما ذكره الاستاد اشارة الى انه يمكن اثبات الصانع القديم للعالم بطريق
الحدوث من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل كما يمكن اثبات الصانع
القديم للعالم بطريق الحدوث من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل
كما يمكن اثبات الواجب بطريق الامكان من غير توقف على ابطال الدور
والتسلسل بان يقال كما ان كل واحد من المحدثات لا بد له من محدث كذلك
مجموع المحدثات لانه محدث ايضا فمحدثه اما ان يكون نفسه او جزؤه او
خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث والخارج عن جميع المحدثات
قديم **قوله** فيكون حادثا قيل عليه لا احتياج الى هذا القول في اثبات وجوب
الوجود والجواب ان الغرض الاشارة الى المسلكين فاشار اولا الى اثبات
الوجوب بطريق الحدوث بناء على ان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث
هو

هو الحدوث او هو مع الامكان شرطا او شطرا او ثانيا الى اثباته بطريق الا مكان
بقوله ولو جوز التاثير في القديم اه ولا ينافي اثبات الصانع القديم بطريق
الحدوث اثبات وجوب الوجود به ايضا فان قلت يلزم من تجويز التاثير
في القديم تحصيل الحاصل قلت المحال تحصيل الحاصل بغير هذا التحصيل عند الفلاسفة
قوله ولو جوز التاثير اه اشارة الى مسلكهم **قوله** والبرهان يدل على كون الممكنات
بهذه الحيثية مستندا الى الموجود اه ومن البراهين ما نقل قدس سره في حاشية
التجريد وحاصله انه لو كان وجود الواجب زائدا لاحتاج الواجب تع
في موجوديته الى غيره وهو وجوده فيكون ممكنا واستنبط بعض المتاخرين
في تعليقاته على رسالة اثبات الواجب برهانا يدل على عينية الوجود كما يدل
على ثبوت واجب الوجود وتفصيله ان يقال ان كان في الوجود موجود بوجود
هو عين ذاته وبعبارة اخرى ان كان بوجود هو قايم بنفسه فهو الواجب
اولا فليصدق الواجب عليه اذ انفكاك الشيء عن نفسه ممتنع ذاتي فيصدق
عليه انه يجب له الوجود بالنظر الى ذاته واما التعريف الآخر وهو ما يقتضي
ذاته وجوده فيرجع اليه اذ لا اقتضاء ولا تاثير كما صرحوا به واما ثانيا فلما صرح
الث في تعليقاته على التجريد من ان مناط الواجبية هو عينية الوجود مع قيامه
بنفسه وان لم يكن فكل موجود موجود بوجود زايد عليه فلا بد لما يحصل تلك
الوجود الزايد له ولا يجوز ان يكون ذاته اذ يلزم تقدمه بالوجود عليه اذ مفيد
الوجود لا بد ان يكون موجودا فلا بد من ان يكون امرا آخر وهو ايضا موجود
زايد عليه وهكذا فيدور او يتسلسل وانما قال لا بد لما يحصل تلك الوجود الزايد
له لان كل ما يغاير الشيء فثبوته له بعلة يجعله وادعى الث الضرورة في هذه المقدمة
في تعليقاته على التجريد في خواص الواجب حيث قال كل ما يغاير الشيء فان ثبوته
لذلك الشيء او اتصاف ذلك الشيء او كونه هو او ما شئت فسمه امر لا يستغني يستغني
عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا واما في كونه امرا آخر
فيحتاج الى علة وذلك لانه توسط يجعل بين الشيء ونفسه ممتنع واما كونه شيئا

آخر فيحتاج الى علة ومدار الدليل المشهور للحكماء على عينية الوجود على هذه
المقدمة وتقريره انه لو كان وجود الواجب غيره فارتباطه به اما ان يكون
ناشيا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده بناء على ان مفيد لا بد
ان يكون موجودا لما سبق او عن غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره هذا
واقول لو لم يكن في الوجود والوجود المتأكد الذي هو الواجب لم يكن موجودا
اصلا اذ الممكن لا يكون مصدرا حقيقيا بناء على ان الممكنات في حد ذاتها
بالقوة وما هو بالقوة من حيث هو كذلك معدوم واما وجودها وان صار
بالفعل بسبب الفاعل فهو امر اعتباري ويتعلق بالماهيات التي هي بالقوة
فهو مخلوط بالقوة فلا يكون مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل كما قال بعض
المحققين في رسالة له في تحقيق ان لا مؤثر في الوجود الا هو فلا بد ان يكون
في الوجود شيء ليس فيه حيثية القوة بحسب ذاته بل هو فعل محض بريء عن جميع
شوائب القوة وهو الوجود المتأكد القائم بنفسه الذي هو الواجب وهذا
البرهان ايضا يدل على المطلبين ومن اراد تمام تفصيل ما قررته في اثباته
عينية الوجود فعليه بتصانيف الش المحقق **قوله** وهو في الواجب ذاته بذاته اي
لا باثر معلوم لذاته ولا بتأثير الذات فيه **قوله** وفي الممكنات اثر الفاعل سواء كان
نفس الماهية او اتصافها بالوجود على كلا التقديرين معنى كون الممكن موجودا انه
معروض لحصة من حصص الوجود بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظ
العقل انتزع منه الوجود سواء كان الجعل متعلقا بنفسه او باتصافه بالوجود
فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول تع فانه بذاته كذلك
قال الشارح في تعليقاته على التجريد ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول
اعني الوجود في الممكن ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته اذا عرفت
هذا فاعلم انهم اختلفوا في ان اثر الفاعل ماذا والمشهور من مذهب الرواقيين و
المشائيين انه اتصاف الماهية بالوجود لا الماهية بعينها ولكون الماهية ماهية
مثل كون الانسان انسانا واليه ذهب المعتزلة بناء على تقرر الماهيات في العدم
عندهم فالفاعل يجعلها موجودا اي متصفا بالوجود فالجعل انما يتعلق

يتعلق باتصافها بالوجود والحق ان عدم كونها مجعولة بمعنى ان الفاعل يجعل
الماهية ماهية لا ينافي مجعوليتها بمعنى انها بانفسها اثر الفاعل على ما ذهب
اليه الاشراقيون وهو التحقيق كيف لا وكل ما يفرض انه اثر الفاعل ماهية
من الماهيات فلا بد ان ينتهي الى ما يكون التأثير فيه والا يلزم التسلسل فثبت
التأثير في الذات في مرتبة فيلزم في اول الامر والى هذا ذهب الش المحقق
كما لا يخفى على من تتبع تصانيفه وايد هذا بقوله تع وجعل الظلمات والنور اذ علق
الجعل بنفس الظلمة والنور وسمعت عن بعض الفضلاء ان الشارح كان
كان يقول ان لسان الغيب حافظ الشيرازي اشار في بيت الى ان الماهية
نفسها مجعولة بالجعل البسيط حيث قال كفتم اين جام جهان بين بتو كى داد
حكيم كفت امروز كه اين كنبد مينا ى كرد ولم يقل كنبد مينا موجودي
كرد ولا كنبد مينا را كنبد مينا ى كرد واما عدم مجعوليتها بمعنى ان كون
الانسان انسانا مثلا لا يحتاج الى جعل فقط وهو لا ينافي ما ذكرنا هذا
ثم نقل عن الش انه قال لما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه كما قرر فالجاعل
جعل الانسان انسانا مثلا اذ لو لم يوجده لم يكن انسانا فمراد الشيخ
انه لم يتعلق الجعل به بالذات فكونه مستغن عن تأثير جديد اي بعد وجوده
ومن يقول بان اثر الفاعل هو الماهية نفسها يقول كونها موجودة
ايضا مستغن عن التأثير الجديد اي بعد التأثير في الماهية **قوله** يكون الذات
بذاته كذلك اي لا بحيثية مكتسبة من الفاعل كما في الممكنات **قوله** قلت القائلون
بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بانه اه يعني كيف يتصور عدم
بقاء النزاع بين الفريقين قال بعض الاذكياء والحق ان من قال بان
ماهيته مفيدة لوجوده فقد قال بان وجوده عين ماهيته من حيث
لا يشعر به اذ لا معنى لكون الشيء موجودا الا كونه بحيث يترتب عليه الآثار
ولا معنى لكون ماهيته تع عين وجوده الا ان الاثار المترتبة عليه يترتب
على ذاته تع وهو بذاته منشأ تلك الاثار ومفيدها بخلاف الممكنات فان
اثارها يترتب على وجوداتها فذات الواجب اذا فرض منشأ لوجوده

لكان هو بذاته على هذا التقدير منشا لاوّل الاثار وهو الوجود الواجب فيكون
ذاته عين وجوده وقد فرض غيره وعد هذا من متفرداته حيث قال لم يأت
بمثله احد ممن سبقنا من العلماء الكرام والحكماء الاعلام وعلى هذا يرد على
الشق ما قيل من انه لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجوه لا يكون دليلا
على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود غاية ان المستدل غفل
عن هذا اللزوم وتوافق المقاصد واعتقد تغاير المقصدين فاستدل
على بطلان مقصد الخصم لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نفسه قال بعض
المتاخرين في تعليقاته على حكمة العين انهم فسروا الوجود بمبدا الاثار ومظهر
الاحكام وقالوا ان النار اذا اثرت فذات النار هي المؤثرة وفيها
صفة انتزاعية يكون مبدا لاثارها فالفرق بين المؤثر ومبدا الاثر
بالذات واما في الواجب تع فالمغايرة بين المؤثر ومبدا الاثر انما هو
بالاعتبار فانهم قالوا ان ذاته تع من حيث كونه مؤثر موجود ومن
حيث كونه مبدا الاثر وجود والمتكلمون ذهبوا الى ان في تاثيره تع في
غير ذاته يتحقق المؤثر ومبدا الاثر والمغايرة بينهما بالذات وفي تاثيره في
ذاته يتحقق المؤثر في مرتبة التاثير ولم يتحقق مبدا الاثر في تلك المرتبة بل
الذات مستقلة في التاثير فيه من غير استناده الى مبدا والحاصل انه لا يلزم
على الاشاعرة من مجرد القول بان الذات من حيث هو مؤثرة في وجودها
كونها نفس الوجود اذ معنى الوجود ليس هو المؤثر بل منشا التاثير ولعلهم
لم يجعلوا تاثير الذات من حيث هي مستند الى شيء هذا اقول لا يخفى
ان الحكماء لا ينكرون مغايرة الوجود المطلق اي المفهوم العام البديهي
المشترك بين الواجب والممكن ولا حصة للذات فمعنى كون الوجود الخاص
القائم بذاته مبدا بذاته لانتزاع الوجود المطلق كون ذاته بذاته معروضا
لحصة من حصص الوجود المطلق وكذا معنى كون الذات المغاير لوجوده
الخاص بتاثيره فيه مبدا الانتزاع المطلق على ما ذهب اليه المتكلمون
كون الذات بذاته معروضا لحصة من حصص الوجود المطلق لان الوجود

من المطلق

لان الوجود المغاير للذات المعلول له ليس الا حصة وعلة الذات لها ليس الا
لكونها معروضا لها فتاثير الذات من حيث هي مستند الى الذات فالذات
مبدا التاثير فكان نفس الوجود وبالجملة يلزم على جمهور المتكلمين القول
بالعينية من حيث لا يشعرون فان الوجود الخاص بذاته الذي اعتبر
مغايرة الذات له ليس الا حصة من المطلق فلما صار الذات بذاته مبدا
لعروض حصة من المطلق صار مبدا الانتزاع المطلق واعلم ان القائل
المذكور ايضا استحسن التزام العينية على المتكلمين على ما نقل عن بعض
تلامذته حيث قال والزام العينية على المتكلمين على ما ذهبوا اليه كان شهودا
عن بعض معاصري الاستاد وقد نقله الاستاد عن ذلك البعض
في حواشيه وان لم يذكر اسمه بخصوصه لكن كنت سمعت من الاستاد
انه منه فاستحسنه منه انتهى نعم يرد على المتكلمين بحسب النظر الجليل اما ارتكا
بهم
خلاف بداهة العقل او الدور او التسلسل فلذا قال رح فكون مبدا الانتزاع
هذا المفهوم بذلك الطريق لا يتصور واما عند دقة النظر فلا يلزم
عليهم شيء لرجوع مذهبهم الى ما هو الحق من عينية الوجود **قوله** حكمه بان الشيء
ما لم يوجد لان المفيد للوجود لا بد ان يكون موجود وقال شارح حكمة العين
وفيه نظر لانا لا نم مطلقا بل المفيد للوجود الذي لا يكون وجوده من ذاته
بل من غيره يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود واما الماهية التي يكون وجودها
من ذاتها ويكون ملزومة للوجود فلم لا يجوز ان لا يتقدم بالوجود على
الوجود هذا ولا يلزم عليه انسداد باب اثبات الواجب بان يقال الماهية
الممكنة ملزومة لوجود ما بشرط عدمي فاذا تحقق هذا الشرط تحقق الوجود
اذ لا بد للممكن من فاعل مؤثر موجود والحق ان تلك المقدمة بديهية فنفيها
لا يستحق الجواب وعليها يدور جميع براهين اثبات الواجب **قوله** وبهذا
التعريف اي بان يكون المراد بالوجود ما هو مبدا الانتزاع المفهوم العام
وهو الوجود الخاص الذي هو عين الذات **قوله** ينكشف كثير من الشبه المنبئة
على ما يفهم من عينية الوجود المطلق اي المفهوم العام البديهي منها ان

الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب ليس بمعلوم وغير المعلوم غير المعلوم ومنها ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون مغاير الحقيقة قوله واكثر المعتزلة احترز بقيد الاكثر عن النجار فانه موافق للاستاد في هذه المسئلة قوله بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بالاختيار هكذا في شرح المواقف قوله بقدرة الله اختراعا الايجاد الاختراعي افاضة الاثر على القابل كالصور والاعراض على المادة القابلة لها ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التاثير بخصوصه يستدعي مجعولا ومجعولا اليه ومقابلة الابداعي اعني ايجاد الايس عن الليس المطلق ولا يقتضي مجعولا ومجعولا اليه بل هو جعل بسيط مقدس عن شوائب التكثر مستغن عن قابل متعلق بذات الشيء فقط وهذا هو التاثير الحقيقي في الشيء والاول في الحقيقة تاثير في بعض اوصافه اعني كونه شيئا آخر كذا في تعليقاته على شرح التجريد قوله على ان تعلقها جميعا باصل الفعل اي على طريق التاثير فيجوز اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد فلا يمكن ابطال هذا المذهب بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته تع متعلقة بذلك الفعل بدون الاحتياج الى الآخر كذا قيل اقول ولكن ابطلوه ببطلان توارد العلتين المستقلتين فلو اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فيكون من الحق كذا في شرح المقاصد ولا يخفى انه لا يلزم عجز الواجب على هذا التقرير ايضا لكن يرد عليه ان الزيادة والنقصان لا يتصور في قدرة الله تع على ما سيذكره الشارح في بحث التوحيد وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي وصف بها افعاله تع كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تع وتاثيرها وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيرها كذا في شرح المواقف قوله فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية يعني ان بمجرد مدخلية العبد فيه يتحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة اليه ولا حاجة في ذلك الى كونها مستقلة حتى يرد ما يرد على المعتزلة من وقوع بعض الاشيا

الاشياء بقدرة العبد استقلالا فان قلت ان اريد بالمدخلية الكسب يكون عين ما ذهب اليه حجة الاسلام وان اريد به التاثير او المعاونة يرد عليه ما يرد على المعتزلة او الاستاد قلت ما ذهب اليه حجة الاسلام الكسب في اصل الفعل ايضا وهذا كسب في وصفه فقط على انه يمكن ان يراد بالمدخلية الشرطية والسببية الحقيقية تامل قوله ثم يوجبان وجود المقدور هذا مناف لما ذكره قدس سره في شرح المواقف من ان افعال العباد حاصلة بقدرة العبد استقلالا بلا ايجاب بل بالاختيار على مذهب المعتزلة لما سبق ولعل المذكور هنا امر لازم لمذهبهم حيث اثبتوا قدرة مؤثرة في الوجود اذ بعد تحقق جميع مبادي الفعل ولا اختيار في المبادي كما سبق لا بد من تحققه عند ارتفاع الموانع وعلى هذا اثبات القدرة المؤثرة ايضا لا يدفع السؤال المشهور وهي ان اثبات الكسب لا يدفعه كما يجيء ويرد على ظ قول المعتزلة مع قطع النظر عما يلزمه انه لو كان العبد فاعلا لمختار الفعل الافعال باختياره فيكون تاركا له والله لا يرضى به بل يريد الفعل فان فعل لزم ان لا يكون العبد فاعلا او ترك لزم عجزه تع فكيف يكون العبد فاعلا مختارا هذا عند اهل الحق من المتكلمين كذا في شرح المواقف والحق ان ايجاب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل هو محقق له كما في افعاله تع وعلى هذا يدور ما ذهب اليه المعتزلة ان العبد مختار في افعاله اختيارا تاما والاشاعرة من ان لا جزء اختياري فيها الا ان شيئا منهما لا يدفع السؤال المشهور بناء على ان مبادي الافعال الاختيارية لا اختيار للعبد فيها فيكون كمن اضطر الى شيء ولعل هذا هو مراده قدس سره بقوله فكيف يكون العبد فاعلا مختارا ثم قوله ان الله تع يوجب للعبد قدرة وارادة لا يصح على ظ مذهب الحكماء بدون التكليف بل يصح على تحقيقه وقوله ثم هما يوجبان بوجود المقدور على عكس الاول فلذا بنى الشارح على الثاني فافهم قوله ان تحقيق مذهبهم ان الله تع فاعل للحوادث كلها هو الموجب لوجودها مقدور العبد

لاقدرة العبد فارادته فقط وبهذا يندفع ما يمكن ان يقال ان بين كلام الامام
في الارشاد وبين ما نقله العلامة الشريف عنه في شرح المواقف حيث قال ان
مذهب الفلاسفة وامام الحرمين ان الافعال واقعة على سبيل الوجوب وامتناع
التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت حصول الشرايط
وارتفاع الموانع مناجات فتامل ثم الفرق بين مذهب الاشعري و
مذهب الامام ان قدرة العبد على مذهب الاشعري من الاسباب
العادية ولا يكون بين الفعل وبينها ملازمة عقلية وعلى مذهب
الامام يكون بينهما ملازمة عقلية مع توقف كمذهب الفلاسفة اوبدونه
كما ذهب الامام الرازي في النجح والنظر كما وجه انت فيما سبق
قه فاين المفر في بعض الحواشي نقل عن امير المومنين وامام المتقين علي
ابن ابي طالب رضي الله تع عنه انه قال بعده ففروا الى الله وليس هذا
اعتراضا على افلاطون بل اظهار مرامه من كلامه بيت توني جدا هم
داد وهو كلام من التوحيد والتسليم بيت پيش كه برادرم ز دشت
فرياد هم پيش تو ار دست توني خدا هم داد وهو كلام من التوحيد
والتسليم والرضاء قه بل ما هو اعم منه من الكسب اي بل يستلزم القدرة
شيا هو اعم من التاثير من الكسب فان القدرة صفة يصح منها الفعل
والترك ولا شك ان قدرة العبد يصح منها وذلك اذ لولا قدرة الله تع
لوجد بقدرة العبد لكن لما وجد الفعل بقدرة الله تع كان قدرة العبد
مقارنا له من غير تاثير ومقارنة القدرة للفعل من غير تاثير هي الكسب
الذي اثبته الاشعري قه واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح
في اصول الاشعري فانهما كساير العاديات المرتبة على اسبابها من غير
لزوم عقلي وانجاه سوال كما لا يصح السوال بانه لم خلق الله تعا الاحراق
عقيب مسيس النار ولم لم يخلقها ابتداء او عقيب مسيس الما كذلك
لا يصح السوال بانه لم عاقب عقيب افعال مخصوصة واثاب عقيب اخرى
ولم يفعلهما ابتداء اولم لم يعكسهما كذا في شرح المواقف وهذا هو وجه عدم

عدم القدح دون ما قيل لانه يثبت الاختيار في الكسب وانما يقدح في
مذهب الجبري منافي لهما فالثواب والعقاب بين وذلك لان الكسب
الذي اثبته الاشعري انما اثبت للفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار
فان التكليف بمثل الاقوال عبث واقع وان كان جايزا عنده على ما ذكره
الشارح في رسالة الجديدة في اثبات الواجب وصفاته بل اثبات القدرة
المؤثرة على ما ذهب اليه المعتزلة ايضا لا يدفع السوال فانه يمكن
ان يقال العبد في كونه معاقبا بالمعاصي مثل من اضطر الى شي ثم عوقب
به فان الله تع القى في ذهنه صورة الامر الملايم واعتقاد النفع فيه ثم
صار ذلك بسبب حدوث الشوق المتكامل الى ذلك الامر ثم صار ذلك
سببا لانبعاث القوة المحركة الى الفعل وتلك الاسباب منساقة الى مسبا تها
بالضرورة العقلية عندهم ولا اختيار للعبد في تلك المبادي و
يوجد الفعل بعد تحققها وارتفاع الموانع بالضرورة سواء كان
بقدرة العبد او بقدرة الله تع فالشبهة لا تندفع بهذا القدر الذ ي
يدعيه المعتزلة اعني تاثير قدرة العبد وارادته بل الوجه في دفع
الشبهة على ما ذكره الشارح في رسالته في خلق الاعمال ان الممكنات لما لم يكن
في انفسها موجودة وانما وجودها مستفادة من الواجب فليس لنا عليه تع
حق حتى ينسب اليه تع في تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب ظلم الله تع
عن ذلك علوا وليس مثل كمثل من ملك عبدين ثم يعذب احدهما من غير
جريمة وينعم على الاخر من غير سابقة استحقاق فان العبد ليس للمالك بل هو
والمالك سيان في انهما مخلوقان لله تع مستفيدان الوجود منه تع فلا حق للمالك
على العبد الا ما عينه الله تع له وقال في الرسالة الجديدة والحق ما ذهب
اليه الاشعري فان التكليف الذي هو غير واقع هو التكليف بما ليس بقدرة
العبد واما ما هو متعلق قدرة العبد وان لم يكن مؤثرة فالتكليف
به واقع وليس فيه محذور فانه ليس للعبد على الله تع حق حتى يتوهم
ظلم بل هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد قدر في الازل السعادة لمن

اراد والشقاوة لمن شاء من غير سابقة استحقاق وقال هؤلاء الى الجنة
وهؤلاء الى النار ولا ابالي انتهى وعن ابن الديلمي رض عنه انه قال اتيت
ابي ابن كعب فقلت له قد وقع في نفسي شيء فحدثني لعل الله تع يذهبه
عن قلبي فقال لو ان الله تع عذب اهل سمواته واهل ارضه عذبهم
وهو غير ظالم لهم ولو انه رحمهم لكانت رحمته خيرا لهم ولو انفقت
مثل احد ذهبا في سبيل الله لن يتقبل منك حتى تؤمن بالقدر وتعلم
ان ما اصابك لم يكن ليخطئك وان ما اخطاك لم يكن ليصيبك قال ثم
اتيت حذيفة بن اليمان فحدثني مثل ذلك ثم اتيت عبد الله ابن مسعود
فحدثني مثل ذلك ثم اتيت زيد بن ثابت فحدثني عن رسول الله تع مثل
ذلك وفي الحديث دلالة ايضا على ان المعتزلي لا يثاب باعماله كما
ذكره الشيخ شهاب الدين بن حجر في شرحه على المشكات تذنيب الاحتجاج
بالقدر حين ارتكاب المعصية وبعده قبل التوبة لا يجوز كما لا يخفى على ج
من تتبع الاحاديث النبوية واما بعد التوبة فيجوز كما يدل عليه احتجاج
ادم على موسى على نبينا وعم في حديث اخرجه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة
رض ان اردت تفصيله فارجع الى شرح المشكاة واعلم ان من تتبع الصحيحين
وسائر السنن في باب القضا والقدر يظهر عليه مذهب الاشعري
في هذه المسئلة ظهورا لا شبهة فيه والله هو الموفق لما هو خير وكمال **قوله**
خطابي وشعري فان اولوية كون الشيء منفردا محل تامل فان اثبت
بالدلائل المذكورة لاثبات التوحيد كان تلك الدلائل كافية ولا احتياج
الى هذا **قوله** ولذلك قيل قائله سيد المحققين قدس سره في شرحه على المواقف
قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امور متكثرة وايضا يلزم
خلاف ما تقرر عندهم من كون المعلول الاول العقل الاول **قوله** كما بينوه
في موضعه قالوا لو كان الواحد الحقيقي مصدرا للامرين كان مصدريته لهذا
غير مصدريته لذلك فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي كان الامر الواحد
حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركيبه فلم يكن ما فرضنا

ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما لزم التس في الخارج
لان المصدرية الخارجة لا يمكن ان تستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن
وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية
وينقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتس واجيب تارة بالنقض وتارة
بالحل اما الاول فتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر
عن الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين
غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركيبه او خارج عنه معلول له لما مر آنفا
وينقل الكلام الى مصدريتها فيلزم التس او نقول كان الصادر عنه
اثنين احدهما ذلك الشيء الصادر عنه والثاني مصدريته لذلك الشيء
لا شيء واحد وهو مناف لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد
العلة واما الثاني فتقريره ان المصدرية امر اعتباري فيستغني عن المؤثر
وذكر هذا الدليل بوجه آخر وهو ايضا لا يتم على ما ذكره الجديد التجريد للتجريد
وان اردت الاطلاع على دلائل هذا المطلب والاعتراضات الواردة
عليها فعليك بالشرح الجديد للتجريد وقال شارح حكمة العين اعلم ان الحكماء
ذهبوا الى ان الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد الا شيء واحد
وهو حكم واضح لا يحتاج الى زيادة بيان فانه ان صدر عنه
شيئا فهو من حيث انه صدر عنه احدهما لم يصدر عنه الآخر وبالعكس
فاذن صدورهما عنه من حيثين وايده بقول الشيخ حيث سئل عنه بهمنيار معقول ٤
فقال معقول انه يلزم عنه ب غير معقول انه يلزم عنه ا فوجود حيث يلزم
عنه ب غير وجود حيث يلزم ا فاذا حيث يلزم ا ليس هو الحيث الذي
يلزم عنه ب فاذا كان يلزم عنه ب فليس من الحيث الذي يلزم عنه ا انتهى
ثم قال الشارح ويلوح من هذا انه يجوز ان يصدر من الواحد اكثر
من واحد من جهتين او جهات وان لم يكن الشروط والآلات والقوابل
متعددة ولعل هذا اي تعدد القوابل والشرائط اخترع المتاخرون
هذا ويمكن توجيه مذهبهم بهذا في استحالة كون الشيء الواحد قابلا

وفاعلا على ما يدل عليه كلامه هناك واعترض عليه سيد المحققين قدس سره
في تعليقاته على شرحه وقال لا يلتبس على من له ادنى تعقل ان مفهوم صدور أ
مثلا عن المبدأ غير مفهوم صدور ب عنه فاذا صدر أ عنه معا فان اعتبر
المفهوم الاول معه كان مغايرا له مع اعتبار المفهوم الثاني ولا يمكن ان
يناقش في ذلك عاقل فكيف يمكن ان يجعل مثل هذا محلا للنزاع الواقع
بين العقلاء وايضا الحكماء وجعلوا هذه المقدمة مبدأ الترتب الموجودات
على ما هو مذهبهم من صدور العقل الاول عن مبدأ المبادي تع فقط
ثم ما بعده بتوسطه وعلى ما ذكره الشارح لا يمكن بيانه بها لجواز ان يصدر
عنه امور متعددة لكن بتعدد الجهات هذا اقول وايضا لا يتم بيان عينية
الصفات بهذه المقدمات كما لا يخفى على المتأمل **قوله** وقد بين في موضعه
استحالته قالوا في بيان استحالته ان اعتبار كون الشيء فاعلا غير اعتبار
كونه قابلا والا لكان كل فاعل قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلا
بد في ذاته من جهتين يكون باحديهما قابلا وبالاخرى فاعلا فان
دخلتا او احديهما في ذاته لزم التركيب وان خرجتا او احديهما لزم
التسلسل لان الخارج يكون اثرا للذات فيحتاج الى جهة اخرى يقتضيه وهكذا
فيلزم التسلسل والجواب انهما من الاعتبارات العقلية فلا يحتاج ان
الى الموجود وايضا لا يمتنع التسلسل في الامور الاعتبارية ولا يخفى انه يمكن
توجيه مذهب الفلاسفة في هذا المطلب بمثل ما وجه به شارح حكمة
العين مذهبهم في المطلب الاول ويرد عليه ايضا ما يرد هناك فافهم
قوله متناقض في نفسه ومناقض لقاعدتهم اه اما الاول فلان الصفات
يستلزم الاحتياج ولا دخل للقدم فيه واما الثاني فلما ذكره الشارح بقوله
لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة اه
فللعدم دخل فيه ايضا فافهم **قوله** مخالف لما اتفق عليه العقلاء فانهم
متفقون على تنزهه من جميع سمات النقص والاحتياج في الصفات يلزم
نقص تع عن ذلك وايضا على تقدير الاحتياج الى الغير في الصفات يلزم

يلزم قدم ذلك الغير بناء على قدم الصفات وقد ثبت ان العالم بجميع اجزائه
محدث اعلم ان الاستغناء في الكمالات الذاتية ثابت بالاتفاق واما في صفات
الافعال وكمالاته الاسمائية ثابت عند الاشعري حيث ينفي الوسائط مطلقا
وان اثبت الملازمة بين بعض الاشياء لكنها عارية عن التوقف كما مر
تحقيقه فالمراد من الصفات ههنا صفات الذات كما لا يخفى **قوله** لا اتصافه
بسلوب واضافات متكثرة فيكون للذات بشرط اضافة او سلب قابلا
وبشرط اضافة او سلب فاعلا لا ان يكون مجموع الذات والاضافة
او السلب فاعلا او قابلا حتى يرد ان المجموع المركب من الذات والاضافة
او السلب غير موجودة فكيف يكون قابلا او فاعلا للصفة الموجودة
في الخارج لكن يلزم ان يكون شيء واحد بعينه فاعلا وقابلا فيلزم
اجتماع المتنافيين فلا فائدة في اعتبار السلوب والاضافات في
دفع فساد كون الشيء فاعلا وقابلا وان دفع فساد صدور الكثرة
عن الواحد كذا قيل واقول لا يخفى ان الاعتبار المذكور لا يدفع فساد صدور
الكثرة ايضا بناء على ان السلوب والاضافات اعتبارات محضة ولذا عدل
المحقق الطوسي عما ذكره الحكماء في كيفية صدور العالم عن المبدأ الاول
الى ما هو تحقيقه ولو قيل ان الذات مع اعتبار غيره اعتبار آخر والاعتبار
جاز ان يكون لها دخل في علية الذات فنقول يمكن ايضا ان يقال
الاعتبار لها دخل في فاعلية الذات شيء وقابليته له فباعتبار
يكون ذلك الشيء واجبا بالنسبة اليه وباخر يكون ممكنا بالنظر الى القابل
واعلم انه ورد في بعض تصانيفه اتصاف الواجب تع في مرتبة
الصدور التي الاول بشيء من السلوب والاضافات وان كان
متصفا بها بعدما يصدر بان السلوب والاضافات فرع المسلوب
والمضاف يعني ان الغير لها دخل في السلوب والاضافات فلو كان لها
دخل في الغير لزم الدور واللازم بط والملزوم مثله ثبت ان الواجب
تع ليس متصفا بشيء منها في مرتبة صدور المعلول الاول فان قلت

سلب الشئ على الشئ والواجب تع في اي مرتبة يصدق عليه سلب جميع
ما عداه قلت السلب يعتبر على الوجهين الاول السلب المحض وح لا يكون
شيا منضما الى العلة بتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وشي
غيرها وح لا يعقل تعدد العلة والثاني ان يعتبر له نحو تحقق لينضم الى العلة
وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا
يتعدد الصادر الاول كذا في تعليقاته على شرح التجريد قوله وانت تعلم ان
هذا ساقه الى القول بكونه تع موجبا لها والا يلزم الدور او التس
فلا يتصور صدورها بالاختيار وهذا هو الوجه دون ما يقال لان
الصفات لو كانت مسبوقة بالقصد والاختيار لزم حدوثها بناء على ان
كل ما هو مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث اذ هو وهم كما ذكره الامدي
قوله فالعقل يخصص القاعدة اي يدركها خاصة غير شاملة فلا يلزم
المنافات بين اول الكلام وآخره هكذا ينبغي ان يفهم على ما قرره بعض
الفضلاء وليس هذا الكلام مبنيا على تسليم شمول القاعدة ومنع كون
تخصيص العقل اياها محذورا كما توهم فان التخصيص بعد الشمول انما هو
سياق اهل العربية في قواعدهم قوله فكذا في الغائب فان العلة
والشرط والحد لا يختلف شاهدا وغائبا ولا شك ان علة كون الشئ
عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام
به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق في واحد منا ثبوت ما
اصله فكذا شرط فيمن غاب عنا قوله قياس مع الفارق لجواز كون
خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون
خصوصية الفرع مانعا من الذي هو المقيس وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت
عنها علة مشتركة قوله وفي الغائب بخلاف ذلك كله يعني ان قدرته لا
يزول ولا يزداد ولا ينقص ومؤثرة فان قلت لا يصح قدح القياس
بالاخير للمعتزلة بناء على انهم قائلون قدرة الغير ايضا قلت ابطال
دليل الخصم بما هو مسلم عنده وان لم يكن مسلما عندنا فهو متعارف

متعارف فافهم قوله وان اوهم كلام اهل العربية ذلك فانهم فسروا اسم
الفاعل بما يدل على امر قام بالمشتق منه وهو بمعزل عن التحقيق فان صدق الحداد
انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته وصدق المشمس على الماء مستندا الى
نسبة الماء الى الشمس سخونته بسبب مقابلتها قوله بان نفي العينية بديهية فلا
يحتاج الى دليل ليس نفي العينية بالمعنى الذي يقول به الحكماء بديهيا فافهم
قوله ان المراد بهذه الامثلة نفي غير المعنى من نوعه اراد بالمنفي المستثنى بلفظ
غير اذ نفي عنه الحكم السابق السلبي عنه ولكن يكون من نوع ذلك في الدار عما
لم ينفي كما وحاصل المعنى ان ليس لنفي الكون في الدار عما لم ينفي كلمة غير الحكم السلبي
عنه ولكن يكون من نوع ذلك المنفي وظ ان اجزاء زيد وصفاته ليس من
نوع زيد لكن يرد ان كل واحد من احاد عشرة رجال من نوع عشرة رجال
ومغاير لها فيلزم ان ينفي الحكم عنها بليس لا ان يقال ليس كل واحد من
احاد عشرة رجال مغاير لكل واحد وان كان مغايرا للكل ويحتمل ان
ليكون المراد من المنفي المنفي بكلمة ليس وبالنفي ما يستفاد من لفظ غير والمعنى
ان لفظ غير انما ينفي ما لم ينفه كلمة ليس ويكون من نوع منفيها وصفات
زيد واجزائه وان لم يكن منفيات بليس ولكن ليس نوع منفيها قوله مع
انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر كما تقرر عندهم من ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه قوله ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما موجودان
جاز انفكاك احدهما في حيز او عدم هذا التعريف هو المختار عند الاشا عرة
وخرج بقيد الوجود الاعدام فانها لا يوصف بالتغاير عندهم بناء على
الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف بها عدمان ولا عدم ووجود
وخرج به الاحوال ايضا اذ لا يثبتها الاشاعرة وخرج بقيد جواز الانفكاك
ما لا يجوز انفكاكه كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل وقولهم في حيز او عدم
ليشمل التحيز وغيره قوله ليسا موجودين عند المتكلمين ومادة النقض
لا بد وان يكون محققة الوقوع ولا يكفي فيه امكان الوقوع على انه يمكن ان
يقال وجود قديم سوى الله تع في الازل ممتنع ولا يلزم من ازليته الامكان

امكان الازلية كما سيجيء ان شاء الله تع **قوله** لان ما قيل ان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه غير مسلم تفصيل دليلهم على ما في حكمة العين وشرحها ان الموجود في
الازل لا يتوقف على شرط حادث والا لكان حادثا اذ المتوقف على الحادث
اولى بان يكون حادثا والمقدر خلافه واذا لم يتوقف على شرط حادث
كان جملة ما يتوقف عليه وجوده ثابتا في الازل فيمتنع زواله لوجوب وجوده
بعلته واجيب بانه لا يلزم من عدم توقفه على شرط حادث امتناع زواله
لجواز ان يكون مشروطا بعدم حادث فاذا وجد ذلك الحادث فقد
زال شرطه فيزول وهذا الجواب هو الذي اسنده المنع اليه حيث
قال اذ يجوز ان يكون القديم متوقفا اه **قوله** لا مجرد مصاحبتها دائما
كما في الجسمين المفروضين فانها ليست بموجبة لقرب احدهما من
الاخر ضربا يترتب عليه نفي الغيرية وهذا انما يتم اذا لم يكن
الدوام مستلزما للضرورة واما اذا كان مستلزما لها فلا فتامل
قوله ان اراد جواز الانفكاك من الجانبين وهذا هو المشهور بين
الجمهور والمفهوم من الكلام الامدي ان الانفكاك من طرف
واحد كاف فانه قال موجودان يجوز الانفكاك بينهما من وجه
كما في شرح المواقف **قوله** فيلزم ان يكون الكل والجزء والصفة والموصوف
متغايرين فينتقض التعريف طردا وان لم ينتقض جمعا وهذا النقض
يرد على الامدي ايضا **قوله** جواز الانفكاك في الطرفين وفي التعقل
ويدل عليه قول بعضهم الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل
بالاخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري وجزم
بوجوده ولذلك يحتاج في الجزم بوجود الباري بعد الجزم بوجود
العالم الى الاثبات بالبرهان **قوله** بان يعقل وجود كل منهما اي كل في
الخارج اذ الفرض الانفكاك في الوجود الخارجي لكن في نظر العقل **قوله**
قال الاستاد قدس سره في شرحه للمواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن
في التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب

الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تع معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل
العالم كذلك اقول غرضه قدس سره من ان هذا الكلام مردود الجواب من الاعتراض
المورد على التعريف المختار عند الاشاعرة المغير اليه التعريف المشهور لدفع الانتقاض
بالجسمين القديمين المفروضين ولا يخفى انه مبني على ان المراد بالانفكاك في الحيز
عدم كونهما متحدين في الحيزين وان كان لكل منهما حيز حتى لا يرد الانتقاض
المذكور وحاصله انه ترك قيد العدم الذي اورده الاشعري واورد بدله
المفهوم المردد بين العدم والتحيز فالحيز بخصوصه ليس قيدا وكذا المفهوم
العدم يدل عليه ما قال سابقا ولذلك غيرهم بلفظ غير ولم يقل زاد قيد
حينئذ لان هذا ترك قيد العدم وايراد المفهوم المردد بدله فمراده قدس سره
من كلامه هنا انه اذا لم يكن هذا القيد بل يكون فيه قيد العدم كما نقل عن
الاشعري ويكون الايراد المذكور عليه يكون الجواب المذكور صحيحا واما
اذا كان فيه هذا القيد فلا يكون الجواب المذكور صحيحا وحاصل اعتراض
الش عليه قدس سره بقوله قلت اه عدم صحة الجواب المذكور على كلا التقديرين
اذا تلخص هذا فاعلم انه يرد عليه قدس سره انه يفهم من قوله قدس سره اذ لا
يجوز ان يتعقل الباري تع اه ان الانفكاك في الحيز معناه عدم عدم
كون احدهما متحيزا وكون الآخر متحيزا واما اذا كان كلاهما متحيزا
فلا انفكاك في الحيز وليس كذلك على ما عرفت فلو فرض كون الواجب
متحيزا والعالم متحيزا بتحيز آخر يكون بينهما انفكاك في الحيز ما اذا
لم يكن احدهما متحيزا اصلا فان قلت كلامه قدس سره مبني على ان
المراد بالانفكاك في الحيز هو هذا لا ما اراده المغير فانه خلاف التحقيق
وكذا لم يرض الش المحقق لادخال الجسمين القديمين المفروضين في التعريف
بالتغير حيث قال قلت النقض عن وارد اه قلت ان ما ذكره بقوله قلت
اه لا ينافي ما اورده المغير من الانفكاك في الحيز بل هو دفع الانتقاض
المذكور على تعريف الاشعري بدون التغير ايضا كما لا يخفى على المتامل **قوله**
وح يلزم التغاير بين الصفة والموصوف اجيب عنه بان المراد الجواز نظرا

الى بديهة العقل وتحقق الصفة بدون الموصوف بديهي البطلان قوله وبالجزء
والكل فيه ان انعدام الجزء بعينه انعدام الكل فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما
ضرورة امتناع تصور الشيء منفكا عن نفسه فتامل قوله فلا يرد عليه الا النقض
المذكور ولا يرد عليه النقض بخروج الجسمين القديمين ولا بدخول الجزء والكل
والصفة والموصوف فلا احتياج الى التغير كما لا يخفى قوله تحقيقا او تقديرا الاتحا د
في الاشارة التحقيقية يكون الاشارة الى احدهما تحقيقا بالذات عين
الاشارة الى الآخر بالعرض كما في الهيولى والصورة فان الاشارة التحقيقية
الى احدهما وهي الصورة عين الاشارة التقديرية الى الآخر وهي الهيولى
بالعرض اذ المتحيز بالذات انما هي الصورة كما بين في موضعه وكذا الاعراض
الحالة فيهما متحدان معهما في الاشارة التحقيقية واما الاتحاد في الاشارة
التقديرية فكما في اعراض المجردات فانها على التقدير ان يكون مشارا اليها
يتحد مع اعراضها في الاشارة وخلوه في الازل فيلزم نقصانه تع في الاز ل
قوله يتصف هو تع به اي ما صفة كمال فلو كان حادثا لزم ان لا يتصف به
قبل حدوثه وذلك نقص عليه تع وسيجي التفصيل هذا الدليل لنفي قيام الحوادث
بذاته تع في كلام الش قوله باثبات ثلثة من القدماء وهي الاقانيم الثلثة
قالوا ان الله جوهر وله اقانيم ثلثة هي الوجود والحيوة والعلم وارادوا
بالجوهر القايم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقالوا اقنوم العلم الى عيسى
ومن ههنا يظهر الاستقلال قوله اما سمعا فلقوله عالم الغيب والشهادة
فان قلت هذا الدليل لا يدل الا على ثبوت اصل العلم له تع لا على التفصيل
الذي سيذكره بقوله بجميع المعلومات اعني كلية وجزئية قلت لما دل هذا
على عموم علمه جميع الغيبات والشهادة دل على التفصيل الذي سيذكره الش
اذ على تقدير عدم علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي يلزم خروج التشخص
عن علمه على ما هو المشهور وان خالفه تحقيق الش على ما سيجي ولا يخفى
ان التشخص احد الامرين المذكورين على انه يمكن ان يكون الاستدلال على
ثبوت اصل العلم واما التفصيل فيثبت بتفريع هذه المسئلة على التي قبلها

قبلها ولم يتعرض له الش لظهوره قوله ولا يرد ان الحيوانات اه هذا الورود بعض
احتمالي بجريان الدليل وتخلف المدعي والجواب الاول منع لجريان الدليل بناء على ما
الحق من قاعدة الاشعري وهو ان لا مؤثر في الوجود الا هو والثاني منع التخلف المدعي
لجواز ان يكون للحيوانات اعلم بافاعيلها العجيبة المتقنة بناء على ان لهم الحواس الظاهرة
والباطنة ايضا فيحصل لهم ادراك للجزئيات والعلم في اصطلاح الاشعري يشمل ادراك
الحواس ايضا على ما قرر في مختصر الاصول وشرحه للمص على انه مذهب الاشراقيون الى اثبات النوس النفوس
المجردة للحيوانات ايضا ومال اليه الشيخ في المباحثات بجريان بعض دلائل التجرد فيها
كما نقله الش في شرحه على الهياكل قوله فلما سبق من دلالة دلائل الافعال المتقنة عليه
فان قلت الافعال المتقنة لا يدل الا على العلم الكامل اي بالوجه الجزئي والكلي بها
دون غيرها ودعوى اتقان جميع افعاله لا يمكن كما توهم قلت هذه الدعوى مما لا
شبهة في صحتها فان جميع افعاله لا تتخلف عن الاتقان اذ كل منها متضمن المصلحة وان
كان بالنظر الى المجموع ومن ثم قيل ما من شر جزئي الا ويتضمن خيرا كليا وكل منها
اشتمل على حكمة ومصلحة فهو متقن وان كان الاتقان في بعضها ازيد واظهر
بيت پير ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت افرين بر نظر پاك خطا پوشش
باد فقد اشار بلسان الغيب حافظ الشيرازي في هذا البيت الى تضمن جميع الافعال
الحكم والمصالح فان الخطاء والصواب في الافعال انما هو باعتبار الاشتمال على
المصلحة وعدم الاشتمال عليها على ما ذكره الش في شرحه على هذا البيت ثم ان اثبات
العقايد في هذا الكتاب انما هو على قوانين اهل السنة والجماعة فلا يرد ان بعض
الافعال ليس له تع قاعدة الاعتزال فثبت بما ذكرنا دلالة دلائل الافعال
المتقنة على علمه تع بجميع ما هو غيره بالتفصيل الذي ذكره اذ لا يخفى ان الفا عل
المتقن يعلم فعله علما تاما كاملا فان قلت لا احتياج الى دعوى اتقان
جميع الافعال فان الآيات السماوية والارضية التي يرشد علم الهيئة والهلا
والنفسانية التي يرشد اليها علم التشريح مع ما فيها من دقائق الحكمة ومنا فع
الخلقة يدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها بحيث لا يمكن ان لا يحيط بذرات
المصنوعات قلت على هذا يكون الاستدلال خطابيا كما لا يخفى هذا وفي تفريع

المص هذه المسئلة وما بعدها على المقدمة المجمع عليها اشارة الى الدليل الا ان الش
اظهر ما خفي واخفى ما ظهر فتدبر **قوله** هذا مما وافق اه اي استلزام علم الشيء
بالشيء علم الاول بذاته **قوله** هذا هو النهج الملايم لهذا المقام اي اثبات علمه بالممكنات
بدلالة الافعال المتقنة واثبات علمه بذاته من علمه بالممكنات هو النهج الملايم
لهذا المقام دلائل دون ما ذكره الفلاسفة فانه يطول في الكلام وحاصل ما ذكره
ان مدار العاقلية والمعقولية والمدركية والمدركية لو اثبتت النفس المجردة في الحيوانات
ايضا على التجرد ولما ثبت كونه تع في اعلى مراتب التجرد وكان عالما بنفسه بذاته
فكان عاقلا وعقلا ومعقولا ولما كان ذاته علة موجبة لكل الممكنات اما بدون
شرط او بشرط هو منه والعلم بالعلة الموجبة يستلزم العلم بالمعلول لزم كونه تع
عالما بجميع المعلومات وان اردت تفصيل المقدمات التي ذكروها لهذا
النهج فارجع الى رسالة الجديدة في اثبات الواجب وصفاته العلى **قوله** حتى ان العلامة
الطوسي مع توغله في الانتصار لهم قال في شرح الاشارات اه قال الشيخ
في الاشارات الواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه
الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون
علمه تع على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر فالعلامة الطوسي لما حمل
الوجه المقدس على الوجه الكلي اعترض عليه بما نقلناه ههنا عنه واما لو حمل الكلام
على ما ذكره صاحب المحكمات فلا يرد عليه الاعتراض فانه قال في شرح هذا
الكلام والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومات الله كل في وقته
ليس علمه كان وكائن وسيكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هذا ولا يلزم على هذا
ان يكون العلم الجزئي المتغير متغيرا انما يكون كذلك لو كان زمانيا واما على
الوجه المقدس من الزمان فلا فان قلت ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة انما يكون بالات جسمانية قلت نعم بل انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة
الى الواجب عز اسمه كما صرح صاحب المحكمات وقد شنع بهذا التحقيق على المحقق
الطوسي حيث قال هذا السؤال انما يرد على ما فهمه لا على ما حققناه وقال بعد
بيان حاصل كلام الشيخ هكذا ينبغي ان يحقق هذا الكلام ويجرد عما شرع

بشرع فيه الاوهام اقول ما حققه انما يتم على القول بان الوجود واحد وان
الكل اطواره واعتباراته وشئوناته الى غير ذلك العبارات وان لا تثبت المباينة
بين العلة والمعلوم الا باعتبار وان الاعيان الثابتة ما شمت رايحة الوجود
وانها الآن كما كانت كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود وقد كرره
الشارح في زوراته والا فيرد على هذا التحقيق ما لا يخفى كما علم مما سبق ولا يخفى ان
القول الشارح المذكور طور وراء طور العقل والشيخ بصدد المطالب الالهية
على اطوار العقل في النمط الذي بين فيه العلم وان بين علوم الصوفية ايضا
في النمط التاسع من الاشارات في مقامات العارفين فلعل المحقق الطوسي
لم يحمل كلام الشيخ على ما حمل عليه المحقق الرازي لما ذكرنا **قوله** يخصص لذلك الامر
الكلي بامر يعارضه في بعض الصور اي يجعل الحكم الكلي خاصا بان يقال ايجاب
العلم بالعلة العلم بالمعلول فيما عدا الواجب والجزئي المتغير كونه كذلك بناء
على ان العلم يجب مطابقته للمعلوم فيلزم اما التغير في علمه تع واما مطابقة
امر واحد لامور مختلفة واحترز بالجزئيات المتغيرة عن المجردات لكن المشكلات
الغير المتغيرة ايضا غير مدركة بوجه جزئي على قاعدتهم من توقف ادراكها
على الالات الجسمانية والجواب عن المتكلمين ان العلم اما اضافة او صفة حقيقية ذات
اضافة وعلى التقديرين لا يلزم التغير لا في ذاته ولا في الصفات الحقيقية واحتياجه
الى الالات الجسمانية ممنوع كما مر **قوله** فالصواب ان لا يؤخذ بيان هذا المطلب
وهو علمه تع بجميع المعلومات مع عدم علمه بالجزئيات المادية على الوجه الجزئي
بل بالوجه الكلي المنحصر فيها في الخارج من مأخذ اخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب
اه ولا يخفى ان كون العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول دون احتياج توقف
ادراك المتغير من حيث هو كذلك على الالات الجسمانية ثبت لذلك المطلب من غير تخصيص
بخلاف ما اذا حصل هذا الى مطلبين احدهما علمه بجميع المعلومات ويؤخذ كون
العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول والثاني عدم علمه بالماديات بالوجه الجزئي ويؤخذ
من امتناع كون الواجب موضوعا للتغير فانه يلزم ح تخصيص القاعدة بامر معارض
في بعض الصور كما عرفت **قوله** قلت حاصل مذهب الفلاسفة اه تحقيق لمذهبهم

بحث يندفع تشنيع الطوائف عليهم **قوله** فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم باعتبار العلم اقول كانه اخذ هذا التحقيق من تحقيقهم تقسيمهم المعاني الي الكلي والجزئي وقد فسروها بالصور العقلية وهي العلوم وهذا انما يتم علي القول بان الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء علي ما هو التحقيق واما علي مذهب القائلين بحصول الاشباح فوصف الصورة بالكلية لان المعلوم بها امر كلي كما هو المشهور وتلك الصورة العقلية عين الماهية علي ما هو التحقيق بل صرح الشيخ في الشفاء بان الماهية لا بشرط شيء تسمى صورة عقلية فالصورة العقلية تتصف بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية وهي ايضا متصفة من اشتراك الكلي من حيث الماهية فظهر ان الكلية والجزئية صفتان للعلم دون المعلوم فان قلت الصورة العقلية حالة في نفس شخصية جزئية فلا يكون كلية قلت الصورة من حيث انها حالة في نفس شخصية وهي احد آحاد العلوم جزئية ومن حيث مطابقتها الكثيرين بمعنى انه لو فرضت موجودة في الخارج فان شخصت بتشخص زيد كانت عينه وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عينه يكون كلية قال الشيخ في الشفاء فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لانه مقيس الي اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد ولها من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم والتصورات ومحصول ما ذكره في تعليقاته على شرح التجريد وهو كما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك باعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في نفس ما من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها كثير فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين هذا وانما لم يثبت كون الكلية والجزئية من صفات العلم بكونهما من المعقولات الثانية لانه يستلزم كونهما من صفات المعلوم فان الوجود الخارجي من المعقولات الثانية صفة المعلوم وذلك لانه لا يجب ان يكون الوجود الذهني قيدا للموصوف بالمعقولات الثانية حتى تكون موصوفها الماهية مع قيد الوجود الذهني وان اوهم كلام الش الجديد للتجريد بل المعتبر في المعقولات الثانية ان يكون الوجود الذهني منشأ للعروض على

على ما فصله الش في تعليقاته على الشرح الجديد ولا شك ان الماهية عين الوجود بحسب الخارج وانما يمتاز عنه في تصور الذهن فقط فيكون عارضا ذهنيا فافهم بقي انه على ما ذكره الش الجديد الفرق بين القيام والحصول يكون الكلية والجزئية صفتان للمعلوم وان كان حاصل ماهيات الاشياء لكنه شيء تفرد به **قوله** بناء على ما اشتهر بين المتاخرين من ان التشخص شخص لا نوع له اه المتاخرون حسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الي النوع نسبة الفصل الي الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا من الجنس والفصل والتشخص وكما يصير الجنس بانضمام الفصل نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك يصير النوع بانضمام التشخص شخصا متميزا عن المشاركات النوعية وجعلوا امر الكلي المسمى بالتشخص شخصا بذاته اذ هو شخص لا نوع له والا يلزم الدور او التسلسل وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها ويكون اتحادها بالماهية النوعية التي هي بعض ما هو داخل في قوامها وكون هذا الامر موجودة في الخارج ام لا مبني على وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما ذهب اليه المحققون وعدم وجوده فيه كما ذهب اليه آخرون ثم ان هذا الامر في الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وهذا هو منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تع بجميع المعلومات تع عن ذلك علوا كبيرا كذا في تعليقاته على التجريد فان قلت لا دخل لهذا في التشنيع عليهم وحمل كلامهم على خروج بعض المعلومات عن علمه تع اذ لو جعل الكلية والجزئية صفة العلم دون المعلوم لا يرد عليهم ذلك سواء جعل التشخص داخلا او خارجا فالمصحح للحمل ليس الا جعلهما صفتا المعلوم علي ما لا يخفى قلت جعلهما صفتا المعلوم او العلم دائر على دخول التشخص وخروجه فانه على ما اختاره الاوائل من كون التشخص بمعنى التميز الجزئي اي المفهوم المضاف الاعتباري وعدم امر في التشخص وراء ما في الحقيقة النوعية لا يكون الاختلاف بين الكلي والجزئي كالانسان وزيد مثلا الا بنحو الادراك فالانسان اذا كان محفوفا بعوارض معينة محسوسة وكان يتعلق به الاحساس

كان جزئيا واذا كان يتعلق به الادراك مجردا عن تلك العوارض اعني الادراك
التعقلي كان كليا وقولهم في تعريف الكلي ما كان نفس تصوره غير مانع عن الشركة
اي نفس هذا النحو من الادراك وهو الادراك التعقلي مثلا يلايم هذا المذهب
ولا حاجة الي تاويله بان المراد ان نفسه مانع من الشركة حيث انه متصور اي
مع قطع النظر عن جميع ما يغاير نفس مفهومه المتصور فظهر من هذا منشانية ما اشتهر
من المتاخرين للتشنيع علي الحكماء وحمل كلامهم علي خروج بعض المعلومات عن علمه
تع عن ذلك علوا كبيرا فافهم والحق ما ذهب اليه الاوائل وهو المفهوم
من ظاهر عبارة التجريد وان حملها الجديد علي جعل التشخص جزء للمتشخص وغيره
موجود في الخارج قوله وح فالتشخص اي ما كان التشخص داخلا وفيه انه لا دخل
لدخول التشخص في كونه شخصا بلا نوع اللهم الا ان يقال علي تقدير دخوله
يكون موجودا في الخارج فح فلو كان له نوع يلزم التس في الامور الخارجية بخلاف
ما اذا كان خارجا فانه من الاعتبارات فالتسلسل اللازم علي تقدير ان يكون له
نوع انما هو في الامور الاعتبارية فتامل قوله بل امتياز كل شخص عن سائر افراد
نوعه بالعوارض الخارجية فح يمكن ادراك كل منها بطريق التعقل لدخولها
تحت الماهية الكلية لكن يلزم الدور والتس علي هذا التقدير ايضا كما يظهر عند التامل
بخلاف ما اذا كان بنحو الوجود الخاص فان امتيازه عن غيره بذاته فان قلت انه حصة
من حصص المطلق قلت مغايرة الحصة للمطلق وكذا بعض اعتباري محض فتامل
لا يقال ان الوجود امر اعتباري لا وجود له في الخارج والا يلزم الدور او
التس او تعدد الواجب بناء علي معني الوجوب عندهم عينية الوجود ولا
شك ان الامر الاعتباري لا يميز الشيء تميزا خارجيا لانا نقول التشخص ما به
يحكم العقل بامتياز الاشياء بعضها عن بعض ولا شك ان العقل اذا لاحظ الماهية
موجودا بوجود خاص يقتضيه استعداد مخصوص يحكم بامتيازها عن موجودة
بوجود آخر يقتضيه استعداد آخر فان قلت العقل لا ينتزع الوجود عن الماهية
الا بعد التشخص فكيف يكون الوجود تشخصا قلت هو كذلك في الوجود
المطلق واما الحصص فينتزعها العقل من الماهية فيحكم بكونها متشخصة ثم

يحكم عليها بالمطلق المشترك بين الحصص فان قلت الحكم بالمطلق مقدم
علي الحكم بالمقيد قلت من حيث هو مقيد لا مطلق هذا واعلم ان التشخص
وان كان عين الوجود بالذات الا انه مغاير بالاعتبار فكما ان الوجود امر اعتباري
ينتزعه العقل كذلك التشخص قال الش في تعليقاته علي التجريد والذي يتحقق
من كلام القدماء ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود بل تتشخص بعين
نحو الوجود الخاص به لا بمعني ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع متشخصا بمعني
انه كما ان الوجود يصير مبدا الاثار كذلك يصير به ممتازا فالفاعل الذي
يجعله موجودا يجعله شخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات ومتغايران
بالاعتبار في نص عليه الفارابي وغيره انتهى قوله فامتيازه بنحو وجوده
الخاص بمعني ان هذا النحو من الوجود المقارن لذلك الاعراض مخصوص
فيمتاز به عما عداه لا بمعني ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا علي ما لق
نقل وتلك الاعراض التي تسمي مشخصة هي عنوان التشخص وليست هي مشخصة
ولذلك لو فرض تبدل جميع الاعراض القائمة بقطعة مكعبة من الشمعة كان
شخصها باقيا ما لم يتبدل جوهرها ولما كان الموضوع من جملة علل اعراضه كان
جملة مشخصات العرض ولذا لا يجوز عليها الانتقال فلو كان العرض مشخصا
ايضا لزم الدور قال الش في تعليقاته علي التجريد الحقيقة النوعية اذا كانت
مجردة غير متعلق الوجود بشيء يتكثر في الافراد بحسب ما يقتضيه المادة من الاعراض
لا بمعني ان تلك الاعراض مشخصة لها حقيقة ان الامر بالعكس كما سبق بل بمعني
ان الصورة الانسانية مثلا يحصل في كل مكهب من تلك الحصص مقارنة للاعراض
مخصصة بسبب استعداد كل منها لصورة مقارنة لتلك الاعراض وتلك الاعراض
خارجة عن قوام الاشخاص وقد يطلق عليها المشخص بمعني انها عنوان التشخص
وعلامته انتهى وينبغي ان يعلم انه كثيرا ما يسمي التشخص مشخصا كما يسمي الفصل منوعا
بل المتشخص في الحقيقة هو التشخص فلا منافات بين ما ذكره الش في تعليقاته علي التجريد
من قوله بل التشخص هو نحو وجوده الخاص وبين ما قاله الفارابي من ان التشخص
هو الوجود الخاص قوله والعوارض والمعروضات كلها لها ماهيات كلية فانها

جواهر واعراض داخلة في احدى المقولات دفع لما ذكره من ان التشخص شخص لا نوع
له قال في تعليقاته على شرح التجريد وما ذكره من ان التشخص لا نوع له لا يطابق
اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشرة حتى قال في التعليم
الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات عندهم
شخص لا يكون له حقيقة نوعية انتهى وفيه نظر اذا لم ارد من القول المنقول
ان كل ما يذكره ذاكر يصدق عليه واحد من المقولات لا ان كل ما يذكره ذاكر
لابد ان يكون ٭ واحد منها جنسا له والا لزم جنسيتها للفصول وهو باطل واذا
كان المراد الاول فلا يلزم ان لا يكون في الممكنات شخص لا يكون له حقيقة
نوعية بل الدليل الدال على خروج الجنس عن الفصل يجري بعينه في انه خارج
عن التشخص ضرورة انه لا يجوز ان يكون جنس التشخص غير جنس التشخص
لانه من الاجزاء المتحدة مع الشخص وجودا والمقولات متباينة كذا ذكره
بعض المحققين في تعليقاته على حاشية التجريد ومن هذا ظهر سر ما ذهب
اليه حجة الاسلام والامام الرازي من تكفير الفلاسفة في هذه المسئلة
فانه اذا لم يكن لبعض الممكنات حقيقة نوعية فلا يلزم من ادراكها بالوجه
الكلي ادراكها بكنهها ولو لم يلزم خروج بعض المعلومات عن علمه بناء
على ان الكلية صفة الادراك وهل هذا الا نقص يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك
وكيف يذهب احد من العقلاء الى انه من الممكنات ما لم يدخل تحت
مفهوم كلي فضلا عن هولاء فتأمل فيه حتى تطلع على ما هو الحق ومما ينبغي
ان يعلم في هذا المقام ان معنى الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار في العلم
والمعلوم ان الحاصل في العقل لو عرى عن اعتبار حصوله في العقل وكونه موجودا
ظليا لاتحد مع الموجود العيني المعلوم فالاعتبار داخل في ماهية العلم والا
فاختلافهما بالحقيقة امر معلوم كما يفهم من ظاهر كلام شارح الاشارات
حيث قال التمثال المعقول ليس الشي الموجود وبهذا يندفع لزوم اتحاد
التصور والتصديق عند تعلق التصور بالتصديق كما ذكره بعض المتاخرين
من المحققين في تعليقاته على حاشية المطالع فلا يرد ان الشيخ لا بد من

عن الحكماء بجعل الكلية والجزئية صفة العلم دون المعلوم بناء على اتحادهما
بالذات قوله الراي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي اي الارادة الكلية والشعور الكلي
لا ينبعث عنه الشعور الجزئي والارادة الجزئية وصدور الجزئي يتوقف على الجزئي
بناء على انه نسبة الكلي الى جميع جزئياته على السوية قوله فقد صرح بعضهم اه قال
في تعليقاته في شرح التجريد صرح بهمنيار في التحصيل بان المعلول الذي لا مثل له
من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن راي كلي وح يتوجه المناقشة
في توقف الفعل على التصور الجزئي مطلقا انتهى ويجب ان يكون الانحصار بحسب
الذات بانه يمتنع لذاته فرد آخر بطريق المعية والبدلية لان الكلام قبل تحقق
فالانحصار في الواقع لا يفيد في دفع لزوم الترجيح بلا مرجح فالشمس مثلا فرض
على تقدير القول بامكان شمس اخرى وحقيقي على تقدير القول بامتناعها لكن
يظهر من توفيقاته ان الانحصار في الواقع وان امكن الاشتراك كاف كما لا ده بخفي
على المتامل قوله ولكن ينبغي انه يمكن ح في الفلك آه وما قيل في الجواب من ان النفس الادا
الكلي امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضي امرا غير
قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لا يدفع ذلك بل هو دليل آخر كذا في
تعليقاته على شرح التجريد والمراد بالامر الغير القار في الارادة الجزئية للحركة الجزئية
وعدم كون الارادة قار العدم قرار مرادها وفي الثاني للحركة بمعنى القطع
والمراد بعدم قرارها ان لا يجتمع اجزائها في الحدوث لا ان لا يجتمع اجزائها
في الوجود مطلقا اذ لا وجود لها الا في الخيال ولا شك في عدم قرارها بهذا
٥٥ المعنى كيف واجزائها انما تحدث في الخيال متعاقبة والمط وهو الاحتياج الى الارادة
الجزئية يحصل بهذا القدر ضرورة ان العلة التامة للشي الغير القارة بهذا المعنى
لابد ان يشتمل على امر غير قار بهذا وقائل ان يقول لا نم كون الارادة الكلية
مطلقا قارا فانه لم يجوز حدوث ارادة جزئية غير قار الاجزاء في الوهم
كذلك يجوز حدوث ارادة كلية كذلك فتامل قوله والعلم بغيره من الممكنات
عين المعلومات فيكون علما حضوريا قوله وهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية
اختلفت الاقوال في المثل الافلاطونية فذهب الاكثرون الى ان المراد انه لابد لكل

نوعية

طبيعة نوعية من شخص باق ازلي قابل المتقابلات وهو المراد من الوجود المجرد والازلي الذي نقل افلاطون حيث قال كبار الحكماء والعلماء انه اثبت في الطبيعيات للطبايع الكلية وجودا مجردا ازليا وارادوا بالمثل الافلاطونية هذا المعنى في استعمالاتهم وبه يشهد كلام الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال شوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين ومعنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يفسد وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقول واياها يتلقى العقل اذ كان المعقول امرا لا يفسد فكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلم والبراهين بنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هذا المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق الابدي قال الامام في الملخص في البحث الاحدى والعشرين في المثل المنقولة عن افلاطون انه لا بد لكل طبيعة نوعية من شخص باق ازلي ابدي ونحن قد نبهنا هذا القول في باب الوجود كما عرفته وحكموا انه احتج على ذلك بانه لا شك في وجود هذا الانسان الذي هو جزء هذا الانسان موجود والانسان مشترك بين هذه الاشخاص المحسوسة المختلفة العوارض فهو مجرد عن كلها والا لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان المجرد لا يفسد عند فساد الاشخاص المحسوسة فلا بد من اثبات انسان مجرد عن كل العوارض ونقل عن الامام الرازي انه نقل في الملخص ادلة كثيرة عن ارسطو على بطلانه والجواب عن الاحتجاج المذكور عن افلاطون وزعم بعض ان المثل الافلاطونية عبارة عن الصورة المعلقة لا في مكان الثابتة في عالم الاشباح المتوسط بين عالم العقل والحس لانه اكثر تجريدا من الحس واقل تجريدا من العقول فانهم اثبتوا اربع عوالم عالم التجرد المحض اي الحضرة الالهية وعالم الانوار

الانوار والعقول وعالم المثال والخيال وعالم الحس والشهادة ومظاهر تلك الصور قد يكون المرايا وسائر الاجسام الصقالية وقد يكون بالخيال وغيرها من القوى الجسمانية وتلك الصور موجودة قائمة بنفسها والا لاختلفت رؤية شيء باختلاف مواضع النظر اليها والهيئة الثابتة في الجسم لا يختلف بذلك وليست ثابتة في الهواء ايضا لانا قد نرى في المرآة شيئا اعظم من الهوا كالسماء والقول بالاشعة باطل على ما قرر في موضعه وذهب صاحب الاشراق الى انه ما قال افلاطون اشارة الى ان لكل نوع جسماني من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها ربا هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته مدبر لها حافظ اياه وهو المنمي والغاذي والمولد في النبات والحيوان والانسان لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها وفنائها عن انفسها والا لكان لنا شعور بها لجميع هذه الافعال من الارباب والى تلك الارباب اشار عليه السلام ان لكل شيء ملك حتى قال ان كل قطرة من قطرات نزل معها ملك وقال اتاني ملك الجبال وملك البحار وتلك الارباب النورية هي المثل الافلاطونية ونقل عنه انه قال جميع المتالهين من حكماء الفرس وغيرهم كهرمس وفيثاغورس وافلاطون وامثالهم متفقون على ذلك واكثرهم صرح بانه شاهدها وحكى عن افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات النفسانية والتعلقات البدنية وشاهدها وقال ايضا اذا اعتبر رصد شخص او شخصين معدودة كبطلميوس وابرخس ومن ضاهاهما من ارباب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية من الحركات وغيرها في ارصادهم حتى تبعهم من تلاهم في ذلك وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة في شيء شاهدوه في ارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم وكلام الصوفية ناظر الى هذا قال الشيخ صدر الدين القونيوي في تفسير الفاتحة ما تم صورة الا ولها روح وبهذا اول ما نقل عن صدر الرسالة وخاتم النبوة انه قال حين قال واحد من الصحابة قائما من الركوع سمع الله

لمن حمده اه بضع وثلاثون من الملائكة يبتدرونها ثم المثال وان كثر استعماله
في الاصنام اي الاشخاص الموجودة في هذا العالم الا انه يستعمل في الارباب ايضا
اذ كما ان القسم مثال للموجود في عالم الحس فكذلك رب مثاله في عالم العقل فالاصنام
لو لم يوجد في عالم الحس لم يوجد الارباب في عالم العقل وبالعكس كذا ذكره
شارح حكمة العين واختار هذا القول الاخير من الاقوال الثلثة قوله وظاهر
عبارة الاشارات يشعر بذلك حيث قال ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته
بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة
في الذات متقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم متباينة وغير
متباينة لا تثلم الوحدة والاول تع يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب
وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى قوله
ثم يلزم قيوميته اي كونه بريا من جميع انحاء التعلق بالغير والضعف وعدم الاحكام
والمواد الوجودية كالهيولى وما بعدها والمواد العقلية كالماهيات وغيرها
مما يجعل الذات حالا زائدة عن التشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا
او متخيلا او موهوما وهو معقول يلزم وقوله عقلا بذاته لذاته حال من ضميره
وقوله ان يعقل الكثرة فاعل يلزم وتقريره على ما ذكره المحقق الطوسي في شرحه
الاشارات اه الاول لما عقل ذاته بذاته وتعقل فالكثرة لازم معلول له فتصور
الكثرة التي هي معلولاته مترتبة بترتب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر
المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها وتكثر اللوازم والمعلول
لا يقدح في وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات
العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الوحدة القايم بنفسه بذاته
المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته
لا يزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه انتهى قوله ويتصوره حقيقة ذاته
صورها هذا صريح في عدم قيامها صورها بذاته تع وهو اوله اه اي
تعقل الاشياء دفعة من غير حصول تكثر في جوهره واتصاف حقيقته تصورها
بارتسامها وتقررها فيه على ما يدل عليه ظ عبارة الاشارات اي سبق اولى بان

بان يكون عقلا اي علما واردا له فالعقل بالمعنى المصدري لتلك الصورة الفايضة
من حقيقة ذاته معقولة بانفسها من غير حاجة له تع في تعقلها الى الارتسام وتقرر
في حقيقته فقوله من تلك الصور مفعول عقلا ومن بمعنى اللام وقوله من عقلية ومفضل
عليه اي من عقلية تع لتلك الصور بنحو آخر كالتقرر والارتسام وفي بعض النسخ
على من عقله اي عند من عقل الفيضان والمفضل عليه يكون محذوفا على هذا
فظهر من هذا التقرير ان علمه بالاشياء نفس الاشياء ويدل عليه قوله وكلام شارح
الاشارات يحوم حول ظ كلام الشفاء فان ما قرره شارح الاشارات هو ان علمه
حضوري عين المعلومات على نحو ما فصله بقوله فان العاقل الى آخر ما ذكره ويمكن
حمل كلام الشيخ ايضا على العلم الحضوري الذي حققه صاحب المحاكمات ووجه الاولوية
هو ان يلزم على ظاهر الاشارات كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد
وكونه تع محلا للتكثير وكونه متصفا بصفات غير سلبية ولا اضافية هذا ويحتمل
ان يكون المراد بقوله وهو اولى وان واجب الوجود اولى بان يكون علما
من تلك الصور الفايضة سواء كان بطريق قيامها به تع او بطريق العلم الحضوري
وعلى هذا يكون علمه تع عين ذاته واليه اشار بقوله ظاهر كلام الشفاء فتامل
قوله واعتبر من نفسك انه دفع للاستبعاد كون العلم بالمعلوم نفس المعلول بان
الصورة الحاصلة في نفسك معلولة لك وتعقل اياها بنفسها من غير ان
تتضاعف فكذلك الصور مع انك ليست علة مستقلة لها قوله بل انما تتضاعف
اعتبار تلك المتعلقة بذاتك اولا بتلك الصورة الاول اعتبار كونك عالما
بتلك الصورة بذي الصورة واعتبار كونك عالما بتلك الصورة بنفسها والثاني
اعتبار كون تلك الصورة منكشفا بها المعلوم عندك واعتبار كون تلك
الصورة منكشفا بها نفسها عندك ومن هذا علم هذا التركيب قوله
ولا تظنن اه دفع لما يتوهم من ان منشا العلمية للصورة بنفسها انما هو
الحلول دون المعلولية ووجه الدفع ان الحلول شرط في حصول تلك الصورة
الذي هو شرط في تعقلها بنفسها فلو حصل لك بوجه آخر غير الحلول لحصل
التعقل المذكور قوله واذ قد تقدم هذا فاقول اه لما استحال ان

ظن المتكلم متعلق بالمقدمات الخطابية السابقة برهن على المط بانه قد ثبت ان المبدا
الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول
فيلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلول نفس تعقله فانه لما كانت العلتان متحدتين
لزم ان يكون المعلولان متحدين لا محالة ولما ان تغاير العلتين ليس الا بالاعتبار
كذلك تغاير المعلولين كذا نقل عن المحاكمات قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية اه دفع
لما يقال ان كون علمه تع حضوريا يشكل بالمعدومات وحاصله ان مثل المعدومات
متقررة في الجواهر العقلية وهي لما تقرر فيها حاضرة عنده تع فلا اشكال قوله
من غير لزوم من المحالات التي ذكرها المحقق الطوسي في شرح الاشارات في
الرد على الشيخ من كون الشي الواحد قابلا وفاعلا لشي واحد وكون الاول
موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وكونه محلا لمعلولاته المتكثرة تع عن
ذلك وكونه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك
قوله قلت هذا كلام اه محصل الايجاب الخمسة الاول قياس المعلول الاول على
الصورة القايمة بالنفس لا يتم فافهم قوله بل يكاد يكون مصادرة لان المدعى
هو الحصول بالصدور اي الحصول عن الشي يستلزم كون الصادر علما فقد انجر
اخر الكلام الى تصريح هذه الدعوى في الدليل ولعله لامكان اخذه بالوجه
العام قال يكاد ولم يقل يكون مصادرة يعني ان الحصول بوجه اخر اعم بحسب
المفهوم من الحصول بوجه الصدور وان كان مساويا له بحسب الخارج قوله
فسلم لان الفاعل قد يوجب المعلول وحده بلا شرط موقوف عليه بخلاف
القابل لذا قالوا قوله تحكم بحت لا يظهر من المقدمات السابقة اذ المعلول
الاول بالاعتبارات الثلثة اه قال في حكمة العين والعقل الاول الصادر من المبدا
الاول يلزمه الامكان لذاته والوجود من غيره وله ماهية جوهرية فيصدر عنه
باحد هذه الاعتبارات هيولى الفلك وبواسطتها الصورة الفلكية ويصدر
عنه بالاعتبار الاخر عقل وبالاعتبار الثالث النفس الفلكية انتهى والظ انه يريد
باحد هذه الاعتبارات الامكان وبالثاني الوجود اللازم له من غيره الذي هو
المبدا الاول وبالثالث الماهية الجوهرية القايمة بنفسها من اراد التفصيل فعليه شرح

حكمة العين قوله متاخرا عن تعقل تلك الجواهر وذلك لان علمه تع بها ح موقوف على
حصولها في تلك الجواهر وهو ظاهر فلا يلتفت الى ما قيل ان للمنع مجالا فانه يصادم
البداهة قوله على ان ارتسام صور الجزئيات المادية اه يمكن دفعه بما مر من تحقيق
الش لمذهب الفلاسفة في علمه تع بالجزئيات المادية قوله وليست تلك الالات بل نفس
تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته الظ انه هذا اشارة الى اعتراض اخر ومعناه
انه لو فرض الالات الجسمانية عن الجواهر المجردة حتى يرتسم فيها صور المحسوسات
المادية لا يلزم ايضا كون علمه بجميع المعلومات عين المعلومات بناء على انه مبني على
كونها معلولة لذاته بذاته على ما يدل عليه قوله ان العاقل لا يحتاج في ادراك ما يصدر
عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصورة والالات ليست كذلك بل نفس
تلك الجواهر المجردة ايضا بناء على امتناع كون الواحد الحقيقي مصدرا لذاته لاكثر
من واحد ويرد عليه انه خلاف ما هو التحقيق كما سبق نقله عن الشفاء وشارح
الاشارات ايضا ولو جعل قوله وليست تلك الالات تتمة للسابق يعني ليست تلك الالات
حتى يرتسم فيها الماديات ويكون هي وما يرتسم فيها حاضرة عنده ازلا وقوله بل
نفس تلك الجواهر اشارة الى اعتراض اخر فيرد عليه انه لو اريد ان نفس الجواهر المجردة
معلولة لذاته بذاته فحصولها له تع عقله تع اياها دون الصورة الحاصلة فيها
فلا يكون معلولات له تع عين عقله تع كالجواهر فهو ايضا خلاف التحقيق من
استناد الممكنات كلها اليه ابتداء وكون كلها معلولة له تع ولو اريد ان الجواهر
معلولات لذاته باستقلال الذات بخلاف الصور فان الذات ليس مستقلا ولو كان
المؤثر هو فقط فيرد عليه انه لم يشترط احد هذه في المعلول لكونه معلولا للفاعل
ولو اريد انها معلولة من حيث الذات لا الذات والاعتبار معا فلا يكون تلك
الجواهر معلولة بذلك الاعتبار فيرد عليه انه لم يشترط احد في كون المعلول
علما صدوره لا اعتبار فيا ليت شعري ماذا اراد الش بهذا الكلام فان كثيرا
من كلماته امور لا يتلقى بالقبول فلا نشرع بالرد كما نقل عن بعض تلامذته
انه قال كذلك في تعليقات كتبها على بعض مواضع حاشية الش على الشرح
الجديد للتجريد قوله الثامن من اه نقض اجمالي بلزوم الفساد وهو عدم صدور المعلول

الاول بالاختيار قوله يتوقف عليها الاختيار قيل عليه انه يظهر من كلامه ههنا ان الاختيار
صفة غير القدرة يتوقف على القدرة ولم يثبت صفة اخرى وراء السبعة او الثمانية وايضا
يظهر من تفسير الاختيار ههنا وتفسير القدرة بما سيجي بمعنى انه ان شاء فعل وان
لم يشا لم يفعل ان القدرة والاختيار صفة واحدة والقول بان القدرة ههنا وقع
في البين لا ينفع في حسم مادة الشبهة فان الاختيار لا يتوقف على الارادة بل عكسه
ظ واجيب عنه بان المراد يتوقف عليها الصدور بالاختيار فان الكلام فيه لا في
نفس الاختيار ففي العبارة مسامحة هذا ويمكن ان يقال ان المراد بالاختيار تعلق
القدرة وانه لاشك في توقفها على الصفات الثلثة فان تقدمها عليه بالذات
او مجموع الثلثة وتوقف على واحد منها ظ الا انه مناف للتفسير كما ذكره القائل
فتامل قوله والا لزم الدور او التسلسل الاول على تقدير كون الاختيار الموقوف والموقوف
عليه واحدا فهو محصل الدور او على تقدير المغايرة وعود السلسلة فهو حقيقة الدور
والثاني على تقدير عدم عود السلسلة قوله لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار وايضا
يلزم التكثر في الصفة الحقيقية وهي العلم كذا قيل وفيه تامل قوله فيلزم ان يكون للحوادث
وجود ازلي في علمه تع ان ذاد بعضهم فيلزم تكثر الصفات الحقيقية تع عن ذلك
بل عدم تناهيها لينطبق الجواب بانه يعلم بالبسيط الاجمالي يعلم جميع الاشياء
على السؤال اورد عليه انه لا يلزم من صدور الممكنات من الواجب بالاختيار وجوب
سبق العلم على الافعال وجود الممكنات في الازل بل يلزم ان يكون لها وجود في علمه
تع قبل الحدوث كما في افعالنا الاختيارية وان شئت بامتناع نفي العلم عن الواجب
تع في وقت فهذه المقدمة كافية في اثبات الوجود العلمي للحوادث في الازل فلا
حاجة الى المقدمتين السابقتين اقول الظاهر ان هذين السؤالين لدفع الاعتراض
الثامن على المحقق الطوسي المبني على كونه تع فاعلا بالاختيار في جميع معلولاته و
سبق العلم على الافعال الاختيارية كما يدل عليه قوله ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل
ذلك اه فمحصل السؤال الاول انه يلزم ح قدم الحوادث بناء على وجوب سبق العلم
على الافعال الاختيارية فيلزم وجود الحوادث في علمه تع في الازل فيجب قدمها القدم
علمه تع بناء على امتناع قيام الحوادث بذاته تع ولا يجوز قيامها بذاته تع في الوجود العلمي

العلمي السابق على احد وتناهيها حتى يقال ان قدمها في ذلك الوجود قدم لصفاته تع لانه
يلزم التكثر على ذلك التقدير والجواب انه يعلم البسيط الاجمالي يعلم جميع الاشياء
فيجوز قيامها به في الوجود العلمي لعدم لزوم التكثر ولقدمها باعتبار هذا الوجود
قدم لصفته تع فظهر انطباق الجواب على السؤال والاحتياج الى المقدمتين السابقتين
للزوم الفساد المذكور وهو عدم الحوادث وبالجملة اثبت الش ههنا العلم بالحوادث
بالاختيار في ايجادها واثبات ان ليس العلم بها بعد اثبات اصل العلم بها بالاختيار
ظ فتامل ويمكن ان يكون هذا سؤالا بلزوم محذورات احدها لزوم تكثر صفاته
الحقيقية والثاني قدم العلم والثالث وجود الامور الغير المتناهية ولم يكن في الجواب
اشعار بدفع الثاني لظهور ان قدم العالم في الوجود العلمي قدم صفة من صفاته
ويمكن ان يكون هذا سؤالا واردا من اثبات علمه تع بكلا التقديرين وبعد تحقيق
الجواب تبين فساده على شارح الاشارات وبين جريانه على سياق المتكلمين
وما يبتني على مذهب الحكماء فافهم قوله او ينتهي الى وجود واجب وكلاهما
محال اي وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون بالنسبة اليه مختارا و
كون الانتهاء الى هذا الوجود محالا مبني على الاصل الذي بني عليه الاعتراض الثامن على
المحقق الطوسي وهو انه تع فاعل بالاختيار في جميع معلولاته وقال الش والاول فح
فعلى الثاني فلا يثبت الاختيار في جميع المعلولات لكان او توقف بالمق اذ المق من
هذين السؤالين دفع القاعدة لدفع الاعتراض الثامن على ما يظهر من قوله ولا يخفى
عليك انه لا يمكن مثل ذلك على التقدير الذي قرره شارح الاشارات فتامل قوله
واعلم ان ما ذكرناه اه وهو كون الممكنات موجودة في علمه تع وكون وجودها
فيه عين علمه بها قوله جار على سياق مذهب المتكلمين وهو كون صفاته تع زائدة
على ذاته وح اي حين ما بساق مذهب المتكلمين واجرى المحقق المذكور يكون
عين علمه تع اه قوله ومعنى العلم الاجمالي ان يكون العلم واحدا والمعلوم متعددا او لك
بان يحصل الكل عند المدرك دفعة واحدة بصورة واحدة بسيطة متحدة الى
صور كل واحد عند تدقيق النظر فكل واحد منها ملحوظ اجمالا لا تفصيلا حتى يلزم الصور
المتعددة الغير المتناهية قال ابن سينا ان الشيء اذا ارتسم في العقل فان كان

ملاحظا للعقل ممتازا عنده فهو التفصيلي وان لم يكن كذلك فهو اجمالي وقال
اذا حصلت ماهية معقولة حصلت وقد حضرت الاجزاء بالاضطرار في العقل
ولا يجب ان يكون الاجزاء ملاحظة منفردا بعضها عن بعض بل ربما لا يلاحظها
بسبب ذهوله عنها والتفاته الى شيء آخر لكن يكون عنده حالة بسيطة هي
مبدأ تفاصيل تلك الاجزاء هذا ونظيره من الاحساسات ما اذا رأينا اشيا
كثيرة دفعة فلا شك انا نجد في ابتداء الامر حالة اجمالية ثم اذا حدقنا النظر
الى كل واحد حصل حالة اخرى نفصلها ونميز بعضها عن بعض بتلك الحالة مع
ان الابصار في الحالتين واقع فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثاني
بالتفصيلي واعلم ان الامام الرازي ابطل العلم الاجمالي بوجهين الاول
لا تحقق للعلم الاجمالي بل لا بد من العلم بالاجزاء عند العلم على سبيل التفصيل
بالمركب والا لزم احد الامرين اما عدم العلم بالاجزاء عند العلم بالمركب
واما العلم بالاجزاء على تقدير عدمه فكل منهما باطل بيان اللزوم انه اذا علم
المركب مجملا اجزاؤه فلا يخلو اما ان يكون العلم بالاجزاء حاصلا او لا
فان لم يكن لزم الامر الاول وان كان العلم حاصلا بالاجزاء يكون تلك
الاجزاء متميزة في الذهن فيكون العلم حاصلا بامتيازها عن غيرها فيكون
معلومة تفصيلا وهو الامر الثاني وجوابه انا لا نم ان العلم بالاجزاء يستلزم العلم
بامتيازها فانه لو استلزم لزم من العلم بالامتياز العلم بامتياز الامتياز
فيلزم من العلم بشيء العلم بامور غير متناهية وانه محال على ان هذا الوجه مبني
على ما فهم المتاخرون من العلم الاجمالي والتفصيلي من ان العلم الاجمالي هو
العلم بالشيء مع عدم العلم بامتيازه عن غيره والعلم التفصيلي هو العلم بامتيازه
عن غيره وهو ليس بشيء اذ ليس هذا اختلافا في نفس العلم بل هو اعتبار
انضمام علم آخر اليه وعدم انضمامه اليه وكما يعتبر العلم بالشيء مع العلم
بامتيازه ومع عدمه يمكن ان يعتبر مع العلم باي لازم او ملزوم له ومع عدمه
فالصواب في تفسير العلم الاجمالي والتفصيلي ما حقق من كلام الشيخ كذا ذكره
سيد المحققين قدس سره في حاشية المطالع والثاني انه لم يحصل لبعض الاجزاء صورة

صورة في الذهن عند العلم بالكل لم يكن العلم بالكل مستلزما للعلم بالاجزاء وان حصل
لكل جزء صورة فيه فهو العلم التفصيلي والاول باطل فتعين الثاني وهو ان العلم به يستلزم
العلم باجزائه مفصلة واجيب عنه بان حصول صورها لا يستلزم كونها معلومة تفصيلا
اذ ربما كانت غير ملتفت اليها وبيان ذلك ان الانسان اذا قصد تصور شيء قصدا
اوليا فاذا حصل صورته في ذهنه لاحظه وميزه عن غيره والتفت اليه ممتازا عن غيره ولم
يلتفت اليه قصدا والاول هو العلم التفصيلي والثاني هو العلم الاجمالي ثم انه اذا قصد
تصور المركب فلا شك ان مقصوده بالقصد الاولي وهو ذلك المركب واما اجزاؤه فهي
مقصودة بالقصد الثاني على قياس الوجود الخارجي فان الموجد اذا اراد ايجاد مركب كان
مقصوده الاول ذلك المركب لكنه لا بد له من ايجاد اجزائه فهي داخلة في قصده ثانيا
فظهر ان المركب اذا حصل في العقل وكان ملحوظا مقصودا بذاته كان اجزاؤه مرتسمة
فيه قطعا لكن لا يجب كونها ملحوظة منفردا بعضها عن بعض عند العقل بل ربما يكون
عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الاجزاء بلا اكتساب جديد فاذا وجه ذلك الصور
عقله الى الاجزاء تمثلت فيه مفصلة وعلم من هذا ان التفاوت بين الاجمال والتفصيل
راجع الى نفس العلم بالشيء لا الى انضمام علم آخر اليه فان المعلوم نفسه قد يكون
ملاحظا بالقصد ممتازا عن غيره امتيازا تاما وقد لا يكون كذلك مع كونه معلوما في الحالين
معا هذا ما ذكره سيد المحققين قدس سره ولا يخفى ان كون علمنا صورة واحدة متحدة
الحصول للاشياء كما هو في العلم الاجمالي على ما قالت من كون العلم واحدا والمعلوم
متعددا مشكل اذ يلزم اما انطباق صورة واحدة على اشياء متباينة واما عدم
معلومية جميع الاشياء له تع عن ذلك علوا كبيرا فان قلت ان هذا صورة الكل
المجموع ولا يلزم وجود الاحاد فيه بالتفصيل انما يلزم لو كان مخطرا بالبال كصورة
الكل وفرقا بين الاجمال والتفصيل بالالتفات وعدمه كما في ابصار جماعة
من بعيد ثم تحدق النظر اليها فان البصر في الحالتين هو الجماعة قلت ان
العلم الاجمالي على ما قالوا فوق مرتبة العقل بالفعل الذي هو القوة المحضة
ولا يخفى ان بعد هذه المرتبة هي مرتبة المشاهدة كما يعلم من بيانهم لمراتب النفس
والمشاهدة وليس مخطرا بالبال بل هي الاخطار بالبال فكيف يمكن ان يقال

ان الاجزاء مشاهدة وليست مخطرا بالبال ولو سلم فالقول بعد الاخطار
في الواجب واثبات التفاوت في معلوماته بحسب علمه تع لا يخفى ما فيه اللهم الا ان
يقال كون علمه تع اجماليا ليس الا بمعنى ان العلم واحد والمعلوم متعدد وكما ان كل
واحد من تلك المعلومات معلوم له تع بذلك العلم الواحد كذلك كل واحد منها مخطر
وملتفت له تع بالتفات واحد هو عين ذلك العلم واخطار كذلك وشبهه بابصار
جماعة دفعة من غير تحدق النظر ليس تشبيها من جميع الوجوه بل هو مقرب من وجه
ومبعد من اخرى على ما شان امثال هذا التشبيه في امثال هذا المطلب **قوله** من
التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا قال المحقق
الرازي في شرح المطالع في تمثيل العلم الاجمالي كما اذا سئل عن مسئلة معلومة لنا فقبل
الشروع في الجواب نجد لانفسنا حالة بسيطة هي مبداء التفاصيل المعلومات التي في
تلك المسئلة واذا شرعنا في الجواب وبينا المعاني واحدا واحدا تمثلت واضحة
عند العقل متمايزة ولو تامل متامل وفتش احواله يجد اكثر معلوماته كذلك
تفصيلا لاجزائها عنده لكن الاستحضار والتفصيل فتوهم الش الجديد ان العلم
الاجمالي علم بالقوة حيث قال وليس ذلك بالقوة المحضة فانه عنده حالة بسيطة
هي مبداء تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن علما بالقوة من كل وجه بل هو علم بالفعل
نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وبالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقوله فانه فرض
ان الامر في المثال كذلك اه معناه ان توهم الش الجديد ساقط فان المجيب في تلك
الحالة علم بتلك المسئلة بجميع اجزائها بالفعل ولو سلم ان العلم بكل واحد من
الاجزاء بالقوة فلا نسلم ان الحالة في المثال كذلك والغرض من المثال انما هو توضيح
وتقريب الى الفهم فلا يضر عدم مطابقته للممثل له اذ يكفيه المناسبة في الجملة وهي انه
كما ان تلك الحالة البسيطة مبداء التفاصيل الاشياء خلاف لها في الخارج **قوله** وقد
حقق ذلك اي كون العلم الاجمالي علما بالفعل وكون الغرض من المثال هو
التوضيح وقولهم التمثيل ايراد فرد من افراد الكلي لايضاح على سبيل التغليب بخلاف
الشاهد فانه جزئي يذكر لاثبات القاعدة والاول انسب بقوله في الكتب العقلية
قوله فيتبع ان تلك الممكنات الموجودة في علمه تع اي قائمة بانفسها او بذاته تع اي

اي لا يلزم من هذين الشقين باعتبار الوجود العلمي لامتناع كون وجودها عين ذاته
تع على مذهب الحكماء اذ يلزم ح اما كون ذاته محلا للعلم او الاتحاد معه بالحقيقة
وكلاهما تع عن ذلك علوا كبيرا هذا على ما ذهب اليه ارباب الظواهر واما
على ما ذهب اليه العارفون القائلون بوحدة الوجود وانه لا شيء في الوجود الا الله
فيجوز ان يكون وجود الممكنات في علمه تع عين علمه الذي هو ذاته فان حقيقة
علمه بذاته الذي هو عين ذاته عين العلم الاجمالي بجميع معلولاته فصور الاعيان
التي هي ماهيات الاشياء وحقايقها ويسمونها بالاعيان الثابتة عكوس و
تجليات ومظاهر لعلمه بذاته الذي هو عين ذاته فلا يتصور فيها الحلول والارتسام
لاقتضائهما المغايرة فحال علمه تع بذاته مع علمه بمعلوماته كحال ذاته مع معلولاته وهذا
الكلام يعلو عن طور علم الكلام ولذا لم يلتفت اليه الش على ان تحقيق الش على
ما ذهب العارفون انما هو كون علمه تع حضوريا على ما بينه في تعليقاته على الزوراء
قوله وهي في هذا الوجود متحدة فلا يلزم من قيامها بحسب هذا الوجود بذاته تع تكثر
صفاته الحقيقية كذا ذكره بعض الناظرين وفيه تامل اذ تكثر الصفات الحقيقية امر لازم
على سياق المتكلمين والكلام فيه فالظاهر ان هذا القول لدفع توهم الامور الغير
المتناهية في علمه تع حتى لا ينتقض برهان التطبيق به فلا تغفل **قوله** ويمكن ان يذهب
الى الاحتمال الذي ايده بعض المتاخرين اه قد استوفينا هذا البحث فيما سبق
الا انه سنح لي ههنا في وجود المعلومات في علمه تع على مذهب المتكلمين والحكماء
على الاحتمال الذي ايده الش الجديد للتجريد شبهة فلا باس بذكره فاقول كما ان
المرآة سبب الانكشاف بسبب العكوس الغير الموجودة على قول الاشعرية كما قرر كذلك
علمه تع سواء كان غير الذات او عين الذات سبب الانكشاف بسبب صور المعلومات
الحاصلة وكما ان العكوس لا وجود لها كذلك المعلومات الحاصلة في علمه وكما ان
العكوس غير قائمة بالمرايا والا لاختلفت باختلاف مواضع النظر اليها كذلك المعلومات
في الوجود العلمي غير قائمة بشيء ومن هذا تبين انه لا يلزم التعلق بين العلم المعدوم
الصرف ولا التكثر في ذاته تع ولا قيام شيء بذاته تع على مذهب الحكماء حتى يكون
شيء واحد قابلا وفاعلا ولا تعدد القدماء لانها موجودات علمية لكن يبقى

انه يلزم القول بامور غير متناهية متقررة في علمه والاجمالية العلم يستلزم الاجمال في المعلو
المخالف ماهية للعلم على الاجمال المذكور اللهم الا ان يقال انها في تلك الوجود
اعتبارات محضة لا تحقق لها كما يظهر من تشبيها بالعكوس فتامل وانصف و لا
يجعله تشبيها تاما حتى لا يبعدك عن المرام بمراحل فان امثال هذا التشبيهات في امثال
هذا المطلب مقربة من وجه ومبعدة من اخرى على ما ذكره الشيخ في الزوراء واشرنا
اليه فيما سبق قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية اه دفع لتوهم ان يقال القول
بوجود الاشياء في علمه تع قائمة بانفسها قول بالمثل الافلاطونية وهم يبطلونها فلا
يمكن توجيه كلامهم بالقول المذكور والدفع ان المثل الافلاطونية جواهر مجردة
موجودة في الخارج قائمة بذاتها بخلاف ما اجري في الممكنات فانها وان
كانت قائمة بذاتها الا انها ليست موجودات خارجية كالمثل بل موجودات
علمية فلا يمكن حمل المثل عليها واما كون المثل جواهر وكون المعلومات اعم فغير
مانع عن الحمل المذكور لان القول بتحقق جميع افراد الاعم يستلزم القول بتحقق
جميع افراد الاخص ايضا قوله وهذا اقرب الى القبول والحق مما قيل ان علمه اه وفي
اشارة الى المنافي حيث لم يقل وهذا هو الحق او وهذا هو الصواب وقوله ونحوه لك
لان كون العلم بالعلة اه لا قربية ما قاله وبعد ما قيل قوله لو سلم انه كذلك اشارة
الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لان العلة والمعلول متباينان ولا يجب
ان يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالاخر فان قلت انهما باعتبار وصفيهما
متضايفان مشهوران قلت ان المتضايفين يكونان معا تعقلا وتحققا مشهو دين
او تحققيين قوله واعلم انهم ذكروا اه هذا عود الى الدليل المذكور اولا
ليبطله بدليل آخر قوله ولو صح ما ذكروه لامكن ان يقال اي ان ثبت المطلب بدليل آخر
غير ما ذكروه وهو ان يقال ان من جملة احواله اه اذ لا فرق بينهما في اثبات ذلك
المطلب على ما لا يخفى وهذا القول بط اذ ح يلزم من علمنا بذواتنا علمنا بجميع الاشياء
فما ذكروه ليس بصحيح قوله وفيما اشرنا اليه بقوله والقول بان هذا الوجود الخارجي
باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالا
بالاختيار تعسف لا يرتضيه الفطرة السليمة قوله ولنا في تحقيق مذهبهم كلام يطلع عن

عن طور علم الكلام قال في الزوراء ليس المعلول مباينا لذات العلة ولا هو لذاته
بل هو بذاته لذات العلة شان من شؤونه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته
ثم قال فالمعلول اذن ليس الا اعتبارا محضا ان اعتبر من حيثية نسبته الى العلة
على النحو الذي نسب اليه كان له تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما بل ممتنعا
فالثوب اذا اعتبر صورة في القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا
على حدته كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقايق تعرف
قول من قال ان الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ايضا
هذا وبعد هذا الكلام ينكشف اسرار من جملتها سر علمه سبحانه وتع ويكون
حضوريا بلا ذغدغة على ما بينه الشيخ في تعليقاته على الزوراء ويمكن ان يكون عين
ذاته على ما بيناه فيما سبق قوله بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي او يكون
من حيث هي عالما بذاته مع قيد الاول اعتبار القيد في العالم والثاني في المعلوم
وهكذا اذا اعتبر في كل قيد ما في الآخر وكل التقادير بط اذ الكلام في عالمية
الذات ومعلوميته لا للاعتبار ولا شك انه اذا قيل هذا الشيء باعتبار عالم بنفسه
من حيث هي او هذا الشيء بنفسه من حيث هي عالم به باعتبار او باعتبار عالم به
باعتبار آخر فهو يرجع بالحقيقة الى عالمية الاعتبار او معلوميته او كليهما فان
قلت الحاضر عنده او الحاضر او كلاهما انما هو مجموع الذات والاعتبار معا
ولا محذور لان الذات مع القيد متحدة مع الذات من حيث هي قلت فيكون الذات
ايضا كذلك في ضمن المجموع فيعود المحذور وهو ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم
مغايرة الشيء لنفسه قوله ونفي النسبة قد يكون للوحدة الخ ونظيره صدق السالبة
فانه كما يتحقق بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يتحقق بانتفاء الموضوع
قوله وايضا لا محذور في ان يكون الذات مع قيده اه فيما ذكرنا سابقا اللهم
الا ان يقال حكم المجموع قد يغاير حكم الاجزاء فان قلت اذا كان المجموع حاضرا فلا بد
من حضور كل واحد من الاجزاء على ما يشهد به البداهة قلت هو كذلك في الحاضر
ولكن لا نم في الحاضر عنده فنختار ان الذات مع قيد عالم به من حيث هو وهذا
سر اختيار الشيخ لهذه الصورة ههنا بالذكر فتامل قوله ومقدم الشرطية بالنسبة

الى وجود العالم دائم الوقوع فانهم ذهبوا الى ان مبدئية الفعل الذي هو الفيض والجود
لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فلا يصح
منه ترك الفعل وهذا مبني على ايجاد الفعل بالنسبة اليه اولى من تركه وليس كذلك باب
ورنك وخال وخط چه حاجت روي زيبارا والحق المبدئية اللازمة لذاته انما
هو المبدئية المتعلقة في الازل بوجود المقدورات فيما لا يزال حتى يكون منفردا بالقدم
الزماني فانه من خواص الالوهية قوله وامتناع الترك بسبب الغير وهو علمه بان
الترك انقص قوله ان العاقل يغمض عينه كلما قرب ابرة اه قال الامام حجة الاسلام
ان هذا ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا كصرف الانسان الماء عند وقوعه
على وجهه والجبر في الافعال الطبيعية قوله لان المقتضي بقدرته هو الذات والصحيح هذا
دليل لعموم القدرة سائر الممكنات على ما يفهم من المواقف وشرحه قال فيهما قدرته
يعم سائر الممكنات اي جميعها والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات الوجوب باستناده
صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية
ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعض اثبت على كلها
وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس شيء وانما هو
نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات
الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة وان المعدوم لا مادة له ولا
صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض المقدورية تع دون بعض كما
يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات
الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق القدرة به وعلى قانون الحكماء جاز ان يستعد المادة
لحدوث ممكن دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية
انتهى واما اصل القدرة فقد استدل عليه من حدوث العالم بان ايجاب العلة يستلزم
قدم المعلوم وقد تفرد المص ببرهان بديع لهذا المطلب من غير احتياج الى حدوث
العالم ان اردت الاطلاع فعليك بالمواقف وشرحه قوله ولان الامكان مشترك بين
الممكنات دليل اخر ايضا على عموم القدرة كقوله ولان العجز عن البعض نقص اه قوله
وقد ثبت انه فاعل بالاختيار اه اورد عليه بان اختياره في جميع الممكنات اول السلسلة واذا

واذا اختياره في الجملة فمسلم لكن يلزم من انتهاء سلسلة الممكنات اليه تع اختياره في الجميع
لجواز ان يصدر عنه تع شيء بالاختيار على ما يدل عليه حدوث العالم ثم يصدر
عن ذلك الشيء الاشياء الاخر بالايجاب او عن الواجب بسبب ذلك الشيء
كما يلزم فعل لفعلنا بحيث لا نستطيع على ترك الفعل الثاني واجيب بان المراد
بالاختيار اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة والاولى لا احتياج الى هذا
الجواب بعدما قرر انه لا مؤثر في الوجود الا هو وان الممكنات مستندة اليه تع
ابتداء وعلى هذا كان الاولى ان يقول من الاستناد الى الواجب بدل الانتهاء
ويكون المتبادر منه الاستناد ابتداء على ما ذهب اليه الاشعري نفي انه موجب
بالنظر الى صفاته كما يقوله الاشاعرة من ان صفاته تع صادرة عنه بالايجاب
والموجودات الباقي من الممكنات بالاختيار فالمراد بالممكنات ما عدا صفاته
قوله فعل الله تع ومقدوره زاد وقوله ومقدوره لان الافعال الاضطرارية ولوكان
خارقة للعادة لا تدل على التصديق كما لا يخفى قوله اذا الارادة مدلول الامر ولازمة
له اورد عليه انه ان اراد ان يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي مامورا
بها على عدم كونها مرادة له تع بان الارادة اما مدلول الامر فيلزم من انتفاء
الامر انتفائها وجب ح ان يقول بدل قوله او لازمة او ملزومة حتى يلزم
من انتفاء اللازم الذي هو الامر انتفاء الملزوم انتفاء اللازم واجيب عنه
بان الارادة لما كانت لازمة للامر وضد الشرور والمعاصي من الخيرات والطاعات
مامورا بها فيكون مرادة فلا يكون الشرور والمعاصي مرادين ضرورة امتناع
ارادة الضدين اقول على هذا الجواب لا يكون الاستدلال بنفي الامر في الشرور
والمعاصي على نفي كونهما مرادين بل بوجود الامر في ضديهما نعم لو استلزم
انتفاء الامر فيه احد الضدين وجوده في الاخر لامكن تنزيل عبارة الشارح
على ما ذكره المجيب وليس كذلك والحمل على غلط النسخة يا باه قوله في الجواب ان الامر
قد ينفك عن الارادة فانه نفي للملزومية لا للازمية وحمله على تحقق الارادة
بدون الامر لا يخلو من تمحل فتامل قوله وهو الرضاء هو الارادة اجيب عنه
بان الرضاء ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه

ويواخذه به وكان الش لم يتعرض لهذا الجواب لظهور الفرق بين الارادة والرضا
عن آخر كلامه كما سيعلم ان شاء الله تع **قوله** عن الثاني ان الواجب هو الرضا بالقضا
الي قوله لا باعتبار الفاعل يعني ان للكفر نسبة الي الله تع فاعلية له وايجاده ونسبة
اخرى الي العبد باعتبار محليته له وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى
لا والرضاء بالعكس والفرق بينهما ظ اذ لا يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار
صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح
ذلك لوجب الرضاء بموت الانبيا وهو بط اجماعا فائدة قضاء الله تعا عند
الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره
ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند
الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون
على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ الفيضان
الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدرة عبارة عن
خروجها الي الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضا والمعتزلة
ينكرون القضا والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون
علمه بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الي ذلك العلم بل الي اختيار العباد
وقدرتهم هذا فان قلت اذا كان العلم تابعا للمعلوم فكيف يتصور كونه
فعليا وسببا لوجود المعلوم على ما هو مذهب الاشاعرة وبينه الش في رسالته
الجديدة قلت العلم من حيث انه حكاية للمعلوم لا يكون له اقتضاء لوجود المعلوم
ومدخلية فيه لكنه من حيث انه يصير وسيلة الي اختيار الفعل وارادته يكون
له سببية ومدخلية في وجوده فكونه تابعا للكون المعلوم لا ينافي كونه سببا لوجوده
صرح به سيد المحققين قدس سره في حاشيته على الشرح القديم للتجريد **قوله** ومع ذلك
قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليين عندنا فلا يكون خلق المعاصي متصفا
بالقبح في نفسه حتى يكون خالقها مستحقا للذم فيكون منكرا بل هما شرعيان حاصلة
بامر الشارع وهو الله تعا ولا يجب عليه شيء فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
قوله قلت ويلزم في المثال المذكور اه هذا ايراد على الجواب الاول والثالث لابتنا

لابتنائهما على الفرق بين الارادة والامر حاصله انه يلزم على الفرق المذكور ان
يكون المطيع عاصيا فان العبد خالف السيد في امره مع انه اتى بما يرضاه يكون
عاصيا على ما ذكره والحال انه اذا خالفه ولم يات بالمامور يكون مطيعا لاتيانه
بما يرضاه وكذا يلزم كون العاصي مطيعا فان العبد اذا اتى بما يرضاه السيد
مع انه خالفه يكون مطيعا والحال انه اذا اتى بما يرضاه ولم يات بالمامور يكون
عاصيا لعدم اتيانه بالمامور ومخالفته له فيما امر به **قوله** ولا شك انه لو علم
السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذر في صورة المخالفة لان السلطان
يقول انما لم يات بالمامور لرضائك قيل انما لم يتم عذره اذا علم العبد رضاه
وارادته او كان للارادة تاثير في فعله والا فيقول السيد لا دخل لارادتنا
في فعله وتركه لانه لا تاثير لها فيه ولا بعلمهما ايضا فانما خالف لانها
عادته لكن لا يخفى فيما نحن فيه لان المثال وهو الواجب لارادته تاثير في فعل
العبد بل ايجاب **قوله** ويمكن ان يقال اه حاصله التفرقة بين الارادة
المبحوث عنها والرضاء والتميز بين الامر الذي يوذن بالطاعة والمعصية
والذي لا يوذن به فان المراد هو الامر التدويني التشريعي والمنفي هو
الامر التكويني الذي هو عين الارادة والرضاء اعني ترك الاعتراض انما يترتب
على موافقة الاول دون الثاني اذا خالف الاول **قوله** وعند الفلاسفة الي هو
الدراك الفعال اي ما يصح منه الدرك والفعل فالحيوة في حقه تع انما هو كونه
ان يعلم ويقدر ووافقهم ابو الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور
من اصحابنا ومن المعتزلة هي اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة
الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحا بلا مرجح واجيب
عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة فانه لو كانت لصفة اخرى لزم التسلسل
في الصفات الوجودية هف فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه بصفة
اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح واجاب عنه المص في المواقف بان الحق ان ذاته تع
مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم
ترجيح من غير مرجح **قوله** وهي عندنا صفة زائدة على العلم والارادة لا دليل لهم

يعتد به على اثبات صفة زائدة على نفس الصحة فان جعل امر علة صحة العلم ليس
اولى من نفس صحة العلم لمقتضى ارادة زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل صرح
به المص في المواقف قوله وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات فانا
نعلم بالبداهة انا اذا علمنا شيئا علما تاما ثم ابصرناه انه يحصل حالة اخرى مشتملة
على الاخرى هو الابصار وكذا السمع فكذا في حقه تع السمع والبصر صفتان زائدتان
على العلم الظواهر النصوص الاترى انه تع عالم بالمذوقات والمشمومات ولم يثبت
بازائها صفة فيه تع فلو كان السمع والبصر راجعين الى العلم كان حكمهما حكم سائر
المحسوسات ولم يتعرض لاثباتهما بخصوصهما كما لم يتعرض لخصوص ادراك
سائر المحسوسات وتسميته مخصوص ولو رجع الصفات الواردة في النصوص
بعضها الى بعض لساغ مثله في الصفات الاخر كالقدرة والارادة والكلام
على ما ذهب اليه الحكماء وبالجملة لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما
الى العلم من بين سائر الصفات مع ان ظ النصوص بل مشعر المغايرة والاحتياج
الى الالة انما هو في حقنا قال الشيخ في الرسالة الجديدة ليت شعري ما الباعث
للشيخ الاشعري على ذلك اي على ارجاعهما الى العلم مع ان سمته وطريقته
المحافظة على ظواهر النصوص قوله واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا
والتكليف انما هو بمعرفة الله بحسب الوسع فانهم انما كلفوا بان يعرفوه
بالصفات التي الفوها وشاهدوا فيهم مع سلب النقائص الناشئة
عن انتسابها اليهم ولما كان الانسان واجبا لغيره عالما قادرا مريدا حيا
متكلما سميعا بصيرا كلف بان يعتقد ان تلك الصفات ثابتة له تع مع سلب
النقائص الناشئة عن انتسابها الى الانسان بان يعتقد انه تع واجب لذاته لا لغيره
عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات مريد لجميع الكائنات وهكذا في سائر الصفات
ولم يكلف باعتقاد صفة فيه تع لا يوجد مثاله ومناسبه فيه بوجه ما ولو كلف به
امكن بعقله بالحقيقة ومن هذا ظهر قوله عم من عرف نفسه فقد عرف ربه مع
انه تع قال وما قدروا الله حق قدره قوله ولما كان وجود الواجب ونفسه
عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه فيه غيره فان كل كلي اذا كان بعينه بذاته

بذاته او جزئه او بلازمه او بطل بفاعله اذا لم يتعدد الفاعل لما قيل يكون لنوعه
منحصرا في فرد بل يمتنع فرد اخر له فعلى هذا يكون المراد بالكلي في قوله لم يكن له ماهية
الصادق على كثيرين وهو واحد معنى الكلي كما سبق في الشرح والحاصل ان واجب
الوجود كلي منحصر في فرد مع امتناع غيره لا تعينه ووجوده وكذا وجوبه عين
ذاته فلا يجوز التعدد مع اتحاد الماهية اذ لو كانت الامور المذكورة ح عين الذات
في كليهما لزم ان يكون قولها على كثير لذاتها فيلزم عدم تحقق الماهية بواحده
وانه بط اذ يلزم منه تحقق الكثير بدون الواحد فلا بد وان يكون التعدد
بواسطة امر غير الذات فيحتاج الى الغير في وجوده فلا يكون واجبا بالذات فالواجب
الوجود على تقدير تعدده كان ممكنا هف فان قلت لم لا يجوز ان يختلف الماهية
في ذلك التعدد ويكون نوع كل منهما منحصرا في فرده قلت لان ح يكون الوجود
ووجوبه عارضين لهما مشتركين بينهما وكل عارض معلول اما المعروضة فقط
او بملاحظة غيره فيه وكل منهما بط اما الاول فلاستلزامه كون الشيء علة لوجود
نفسه واما الثاني فاوضح وهذا تفصيل ما ذكره الشيخ في التعليقات من ان وجوب
الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وبهذا
اندفع ما ذكره ابن كمونة في بعض تصانيفه من ان البراهين التي ذكروها انما يدل على
امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا اختلف فلا بد له من برهان
اخر ولم اظفر اليه الان ومنهم من علل كلامه بان كل واحد من الوجود والتعين
جزئي حقيقي فلو كان له تع ماهية كلية وكان كل منهما او احدهما عين تلك
الماهية لزم ان يكون الجزئي الحقيقي كليا حقيقيا وانه ضروري البطلان هذا ولا
يخفى ان الماهية الكلية عين افرادها التي هي الجزئيات ولانه عقل من تمثيلهم
للكلي المنحصر في فرد مع امتناع غيره بالواجب قوله وقد يستدل عليه اي على نفي المثل من
الممكنات هو مذهب الاعتزال فان هذا الدليل مختص بنفيه وتفصيله انه لو كان له تع
مثل اي مشارك له في الحقيقة فاما ان يكون واجبا ايضا او ممكنا والاول بط لما
قرر من برهان توحيد الواجب على ما فصلنا آنفا وعلى الثاني يمتاز كل من
الواجب والمثل الممكن عن الاخر بخصوصية فاما ان يكون الوجوب والامكان من

يمكن ان يقال ان الحكم عين الجزئي
فيما صدق دون المفهوم فتأمل
منه

ومن هذا تبين ان هذا الدليل يجري
في نفي التركيب في الممكنات فتأمل منه

لوازم الماهية المشتركة بين كل منهما فيلزم اشتراك الكل في الكل وانه بط للزوم اجتماع
الوجوب والامكان في كل من الواجب والممكن واما ان يكون الوجوب من لوازم الماهية
مع الخصوصية فيلزم تركب الواجب من الماهية والخصوصية اذ لا معنى للواجب الا ما يستلزم
الوجوب وبهذا ظهر انه لو كان قال الامر اولان لمثل لان كل منهما ممتاز عن الاخر
بخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب لربما توجه ان يقال انه يجوز ان يكون الواجب
هو نفي دخل لخصوصية لا الماهية مع الخصوصية كما ان البسيط المطلق هو النفس المعروضة
للعوارض لا النفس العوارض **قوله** واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود او بحصر
الماهية او بحصر المعبودية قد يتوهم منه ان المتعلق لاحدهما فقط مؤمن موحد وليس
كذلك اذ ما لم يعتقد الثلثة لا يكون موحدا ويدفع بان هذا مبني على استلزام كل واحد
منها للاخر اما استلزام المعلول للعلة او العلة للمعلول او كلاهما والاول بالنظر
الى الثالث والثاني بالنظر الى الاول والثالث بالنظر الى الثاني فعدم اعتقاد الثلثة
عند اعتقاد واحد منها انما هو عناد محض فان شئت ايضاح ما قلنا فاستمع
لما نتلو عليك اعلم ان منشأ حصر المعبودية حصر الخالقية ومنشأ حصر الخالقية حصر
وجوب الوجود وذلك لان التوحيد المكلف به كل احد انما هو اعتقاد عدم الشركة في
الالوهية وخواصها والمراد بالالوهية على ما في شرح المقاصد هو وجوب الوجود والخالقية
والمعبودية اي الاستحقاق للعبادة من خواصها وقد تقرر ان العلة الحقيقية ما يكون
مصدر لفعلية الشيء ولا دخل في ذلك لما هو بالقوة فانه من حيث هو بالقوة معدوم
وفطرة العقل يشهد بان المعدوم لا يصير مصدرا للوجود نعم يمكن ان يكون ما بالقوة
شرطا لتاثير الفاعل الحقيقي والماهيات الممكنة كلها في حد ذاتها بالقوة يصح شيء منها
ان يكون مصدرا بالفعل لما وجودها وان صار بالفعل بسبب الفاعل فهو اعتباري
ومتعلق بالماهية التي هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة فلا يصلح مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل
كذا نقلت في الرسالة الجديدة عن بعض المحققين اذا تقرر هذا فينبغي ان يكون المصدر
الحقيقي هو الوجود المتأكد الذي هو عين الماهية الذي هو الواجب فاذن لا مؤثر في الوجود
الا هو وتاثير الناس في التخمين ليس بالحقيقة بل انما هو مبداء الاعداد وهذا الحكم مما
اتفق عليه الحكماء والصوفية والمتكلمون لا المعتزلة فظهر على المتأمل منشائية حصر

حصر وجوب الوجود لحصر الخالقية واما منشائية حصر الخالقية لحصر المعبودية فيوقف
من قوله تع اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون فان فيه دلالة على
ان الله تع الذي خلقكم واعمالكم هو الحقيق للمعبودية لا غير وكذا قوله تع افمن يخلق
كمن لا يخلق فما اجهلت المعتزلة حيث يقولون نحن اصحاب العدل والتوحيد فينفون
الصفات الزائدة بناء على ان القدم الزماني ايضا من خواص الالوهية مع اثباتهم
شركاء لا تحصى لقولهم بكون العباد خالقا لافعالهم فان الخالقية ايضا من خواصها
وهو منشأ الحصر المعبودية نعم بخصوصيتها بخالقية بالجواهر وقد تبين بطلانه فيما سبق
ومن هذا ظهر سر استدلال الجمهور المتكلمين على التوحيد مطلقا ببرهان التمانع على
ما هو المشهور بينهم فانه يكون بالنظر الى القسم الاول منه استدلالا اينا وبالنظر الى
القسم الثالث لميا كما لا يخفى على المتأمل في هذا المقام فاحفظ هذا التحقيق فانه
للموحدين حقيق واولى ثم انهم ذكروا للتوحيد مراتب الاول التوحيد في الافعال
وهو اول فتوحات السالكين الى الله تع وهو ان يتحقق بعلم اليقين او بحق
اليقين ان لا مؤثر في الوجود الا هو وقد انكشف ذلك للشيخ الاشعري اما من وراء الحجاب
القوة الفكرية او قبسة من انوار مشكوة النبوة فان مذهبه قليلا ما يخالف ظاهر
الكتاب والسنة ومن نتائج هذه المرتبة التوكل وهو ان يكل اموره كلها الى الفاعل
الحقيقي وثيق بعنايته وجوده والثاني والثالث التوحيد في الصفات والتوحيد
في الذات وقد اشرنا اليهما فيما سبق **قوله** وقدم الاشارة الى دليل في نفي المثل
او انه كلام مجمل فكانه اشارة الى الدليل وقيل في قوله الاول وانما لم يقل وقدم دليل
عنوان مطلوبه نفي المثل وانه كلام مجمل فكانه اشارة الى الدليل وقيل في قوله فيلزم التركيب
المنافي للوجوب اشارة الى دليل وخلاصته انه لو تعدد الواجب لاشترك افراده
في وجوب الوجود الذي هو غير خارج عن حقيقتها فيجب ان يتمايز بخصوصية فيلزم التركب
المنافي للوجوب في افراده ويرد عليه ما ذكره ابن كمونة من ان هذا البرهان ينتج استحالة
وجود واجبين متساويين في الماهية ومن الجائز ان يكون موجودان مختلفان
يتميز نوع كل منهما في تشخصه ويكون وجوب الوجود عرضيا لهما كالوجود المطلق
بالنسبة الى سائر الموجودات وقد تبين اندفاعه على الدليل الاول لما فصلناه سابقا

فتذكر **قوله** فتامل ليس الامر بالتامل اشارة الى منع لزوم كون الشي فاعلا لنفسه على التقدير
الاول مستندا بجواز ان يكون الفاعل هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط والمعلول هو
المجموع الملحوظ مع الارتباط وذلك لان المراد بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون
وصف الارتباط ولا شك في لزوم كون الشي فاعلا لنفسه على ان يكون المجموع فاعلا
فان قلت اذا لم يعتبر وصف الاثنينية والارتباط لا يكون هناك مجموع الاحاد قلت
بداهة العقل يحكم بوجود مجموع وراء الاحاد اذ وجود الكل عند وجود اجزائه
ضروري كما سبق فان قلت ان هذا المتعدد يؤخذ تارة مجملا وتارة مفصلا وهو
بالاعتبار الثاني علة له بالاعتبار الاول فان نقل الكلام اليه ماخوذا باعتبار الثاني
فهو بهذا الاعتبار اثنان كل منهما واجب لذاته فليس هناك ممكن اذ ليس الموجود الا هو
الواجب وذلك واجب وكل واحد منهما مستغن عن العلة قلت الاجمال والتفصيل انما
يوجبان التغاير في الملاحظة لا في الامر الملحوظ فالموجود في الخارج في صورتي الاجمال والتفصيل
امر واحد فلا يجوز كون احدهما علة للاخرى بحسب الوجود الخارجي ولو جاز ذلك
لجاز ان يكون علة مجموع الممكنات من حيث الاجمال نفس ذلك المجموع من حيث التفصيل فلا يثبت
احتياج الممكنات المتسلسلة الى علة فاعلة مستقلة اخرى وقد اتفق العقلاء على خلافه وعليه
مدار البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل وانما
جاز كون اجزاء الحد مفصلا علة لها مجملا لان المجمل والمفصل مختلفان في الوجود
الذهني فيجوز كون احدهما علة الاخرى بحسب ذلك الوجود لكنهما في الوجود الخارجي
للاخرى
متحدان فلا يصح كون احدهما علة للاخرى في هذا الوجود فان قلت لا نم احتياج
هذا المجموع الى فاعل مستقل تخصيصا للمقدمة القائلة بان كل ممكن محتاج الى فاعل
مستقل بما اذا لم يكن الممكن مركبا من الواجبين قلت هذا تخصيص في المقدمة الكلية
الضرورية من غير سند معتمد فاذا عرضنا هذه المقدمة على العقل يحكم بها حكما
كليا من غير استثناء ولو صح ذلك لانفتح باب التخصيص في كل مقدمة كلية بما عدا صورة
النزاع فلا يتم شي من البراهين في شي من المواد هذا هو التحقيق الذي افاده الش
في بعض رسائله وقيل وجه الامر بالتامل انا لا نم انه يلزم على التقديرين الاخيرين كون الواجب
معلولا لغيره لان المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزاؤه ولا يلزم من احتياج الكل

الى شي احتياج الجزء اليه فان كل مركب سواء كان التركيب من الواجبين او الممكنين يحتاج
الى جزئه مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية للكل او لا واورد عليه
ما حاصله انه ليس المراد ان احتياج الكل ملزوم لاحتياج الاجزاء مطلقا بل احتياج الكل
الذي هو محض الاجزاء من غير انضمام شي آخر اليه الى الفاعل انما هو احتياج الاجزاء كلها
او بعضها اليه على ما يشهد به بديهة العقل ومثال الاخير مركب من الواجب والممكن فان
العلة الفاعلية له انما هو جزؤه الواجب وعليته للكل باعتبار الجزء الاخر وان سلم في رسالة
اثبات الواجب منع وجوب كون الفاعل المستقل في الكل فاعلا في كل جزء منه مستندا بالمركب
من الواجب والممكن وبالجملة الامر بالتامل في هذا المقام انما هو لدقة الكلام
ولدفع ما يختلج في الاوهام واعلم ان الشيخ اشار في التعليقات الى الدليل المذكور
حيث قال كل اثنين فالواحد منهما متقدم طبعا عليه اعني انه يتصور وجود واحد
منهما دون الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود وهذه مقدمة
كلية اذا اضيف اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد شي قبله اية قبلية فرضت
انتج منهما انه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود انتهى فان هذا الكلام
مجملا ما ذكر مفصلا فتامل حتى تطلع عليه والله ولي التوفيق وبيده ازمة
التحقيق **قوله** فقد اشير اليه في الاية اشارة باعتبار كونها دليلا عقليا
واما اعتبار كونها دليلا نقليا فصحيح لان لولا لامتناع الاول لامتناع او لاحتمال
ان لا يكون المراد بالاله الخالق بل الواجب والمعبود لكن الملازم التالي وهو الفساد
الخالق او باعتبار ان المراد حصر الخالق والاية بنفي الجميع الا ان الدليل الدال على
بطلان الجميع الاثنين بلا فرق **قوله** ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف
اه اعلم ان سيد المحققين قدس سره قرر برهان المليين في تعليقاته على حكمة العين
بقوله لا خفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخ اما ان
يمكن للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت او لا والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع له عن
ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف
الالهة فان دفع لزم وقوع احد الامرين وهو اما اجتماع المتنافيين او العجز
والا لزم امكان احدهما وامكان المحال كالمحال ع انتهى واشار قدس سره بقوله

ان مانع لعن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه الى انه لو كان امتناع السكون بنفسه لم يكن عدم امكان الارادة الآخر الا بعجزه بخلاف ما اذا امتنع بسبب تعلق ارادة احدهما بالحركة ولا ينقض بصورة التوحيد لان الارادتين متضادان مريد واحد فارادة الواجب احد الطرفين تحصيله بالوقوع دون الآخر فلا يتصور ارادتهما معًا في ان واحد بخلافهما من مريدين على ما صرح به بعض المحققين في تعليقاته على شرح العقايد النسفية **قوله** واما الثالث فلارتفاع النقيضين ولزوم العجز ايضا كما علم من تقريره قدس سره للبرهان **قوله** فالجواب انه الخ اي جواب بتغيير الدليل وارادة عدم التكون من الفساد والحاصل انه لو تعدد الاله لم يتكون العالم لانه لو كان فلا يخلو من ان يكون بقدرة كل منهما استقلالا او بقدرة واحد منهما او بمجموعهما وعلى الاول يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وعلى الثاني عدم كون احدهما الها وعلى الثالث كون كل منهما عاجزا عن الايجاد والخلق ولعل هو وجه قوله فيما سبق فاشير فان ظاهر الاية دليل اقناعي على اثبات التوحيد بلزوم الفساد على تقدير التعدد المستلزم للفساد عادة ويستنبط منها برهان التمانع ومنجر اجره الى ما قرره الشارح في جواب المنع المذكور على امكان التمانع وهو ليس استدلالا بامكان التمانع ولزوم الفساد على ما لا يخفى وينبغي ان يعلم انه لا اختصاص في الاية الكريمة بالاشارة الى الدليل الذي قرره الشارح بل يمكن تنزيل الاية على اي دليل اقيم من دلايل التوحيد المذكورة في كتب الحكمة بعد تاويل الفساد بعدم التكون فان مدارها على لزوم كون الواجب ممكنا على تقدير التعدد وقد علم كتا في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين والا لكان معلولا وقد سبق ايضا من الشارح وتفصيله فعلى تقدير التعدد يلزم انتفاء الوجوب بالذات وانتفاؤه مستلزم لعدم مكون العالم واللازم بط فالملزوم مثله فظهر سر قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا على التاويل **قوله** لو اراد الاستقلال قيل المراد من قوله لو اراد الاستقلال انه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه فرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال انتهى والفرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال انه في الاول لا يلزم ان يكون مبدا للايجاد

الايجاد والاستقلال واحدا وفي الثاني يلزم ان يكون واحدا واورد عليه ما حاصله ان ارادة الاستقلال ايضا في قوة ارادة الشيء بالاستقلال بناء على ان مقصودها ارادة الاستقلال والتفرد في ايجاد العالم فارادة الاستقلال والايجاد يكون تارة من مريد واحد فيما لا يخفى **قوله** لانا نقول اثبات للمقدمة الممنوعة ودفع للمنع بابطال سنده ومحصله انه اذا اتفقا على الايجاد بالاشتراك فتعلق ارادتهما به يلزم المحذور الاقل على تقدير كفاية كل من التعلقين والثاني على تقدير عدمها على ما شهد به بديهة العقل وما اورد في سنده منع الملازمة الثانية لا يصلح للسندية فان قياس قدرة الواجب على المثل المذكور قياس مع الفارق فانه قوة جسمانية يتصور فيها الزيادة والنقصان بخلاف الواجب تعالى **قوله** فقال عيسى من رآني فقد رأى الآب امثال هذه الكلمات كثيرة في كلام المحققين من الصوفية من هذه الامة مثل ما نقل عن امير المؤمنين وامام المتقين يعسوب الموحدين علي رض من قوله انا الذي يتكلم بموسى في طوره وما نقل عن سلطان العارفين ابي يزيد البسطامي قدس الله اسراره من ليس في جبتي سوى الله تعالى وسبحاني ما اعظم شاني وامثاله كثيرة **قوله** كانوا يسمعون انبيا دي بالاباء ويدل عليه قول عيسى عم اني ذاهب الى ابي وابيكم ليبعث لكم الفارقليطا حيث قال وابيكم اذ لا يقول احد بحلوله تعالى في مخاطبه عم ايضا والفارقليطا لفظ عبراني معناه الفارق بين الحق والباطل **قوله** وانت تعلم ان المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة وتروها العلماء بالتاويل الى ما علم من الدليل واعلم ان تاويل المتشابهات واجب على ما يدل عليه قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ اي عدول عن الحق كالمبتدعة فيتبعون ما تشابه منه اي فيتعلقون بظاهره او بتاويل بط ابتغاء الفتنة اي طلب ان يفتنوا الناس عن دينهم بالتشكيك والتلبيس ومناقضة المحكم بالمتشابه وابتغاء تاويله اي وطلب ان يأولوه على ما يشتهونه ثم التاويل اما اجمالي على ما هو مذهب البعض بناء على وقفهم على قوله الا الله فانهم فسروا المتشابه بما استأثره الله بعلمه او بما دل القاطع على ان ظاهره غير مراد ولم يدل على ما هو المراد واما تفصيلي تفصيلي بتاويلها الى ما علم من الدليل وردها الى المحكمات فانها ام الكتاب وامه ترد اليها

غيرها وهذا هو مذهب الشافعي ايمتنا السابقة رض فان المتشابه عندنا هو
المحتمل الذي لا يتضح مقصوده الاجمال او مخالفة ظاهر الا بالفحص والنظر ويؤيد هذا
المذهب ما ذكر لبيان الحكمة في انزال المتشابهات وهو ان يظهر فيها فضل
العلما ويزداد حرصهم على ان يجتهدوا في تدبيرها وتحصيل العلوم المتوقف عليها
استنباط المراد بها فينالوا بها وباتعاب القرائح في استخراج معانيها والتوفيق
بينها وبين المحكمات معالي الدرجات وكاذات لهذا لم يلتفت الى مذهب الاولين حيث
قال وتروها العلما بالتاويل الى ما علم من الدليل والحكيم السابق في تاويل المتشابهات
كلام بيت براو قدرتست ووجه بقاش امدن حكمتش ونزول عطاش اصه
اصبعش نفاذ حكم قدر قدمش جلال وقهر وخطر وانت تعلم ان الظهور
غير الحلول هذا تشنيع عليهم بان تصحيحهم الحلول بالظهور غير مستقيم لظهور ان
الحلول غير الظهور وقوله وهذا قرينة على انهم اه دفع لهذا التشنيع فقط فانهم
لما ارادوا من الحلول الظهور استقام تصحيحهم لا دفع للتشنيع عليهم مطلقا فان
ظهوره تع في علي واولاده اما من قبيل ظهور الانسان في صورة افراده او من
قبيل ظهور الروحانية بالاشكال المختلفة كما هو الظ من تشبيههم بظهور جبريل في
صورة دحية الكلبي كلاهما مستحيل عليه تع عن ذلك علوا كبيرا واما الظهور
بالمعنى الذي ذكره القائلون بوحدة الوجود من الصوفية فهو طور وراء
طور العقل مع انه لا يختص بالمذكورين **قوله** بان يتصف بنوع كمال يتعاقب
افراده من الازل الى الابد فلا ينقطع مسبوقية الكمال بكمال اخر لانه لو كان
كل منها كمالا مثلا فلو لم يتصف في وقت من الاوقات بواحد منها يلزم النقص
في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان
لا يكون شيء منها مشروطا بزوال شيء من الكمالات والا يلزم النقص بانتفاء ذلك
الكمال في ذلك الوقت انتهى واورد عليه ما حاصله ان الكمال في الحقيقة عبارة
عن الكمالات الغير المتناهية لا عن واحد منها فالخلو عن كل فرد لازم حتى يتصف
بالاخر ويحصل الكمالات الغير الممتنعة الاجتماع التي هي الكمال بالحقيقة وفيه بحث
لانه اذا لم يكن كل واحد كمالا فكيف يكون جميعها كمالات غير متناهية اللهم

اللهم الا ان يقال اطلاق الكمالات باعتبار ان كل منها جزء كمال وحكم المجموع قد يجري في
حكم الاجزاء ويمكن ان يقال في دفع ما قيل ان كمالية كل واحد منها مشروط بوقته فاذا
انقضى الوقت لا بد من زوال والاتصاف بالاخر فلو لم يكن شيء منها مشروطا
بزوال شيء من الكمالات لزم الاتصاف بما ليس بكمال بكمال **قوله** واما الصفات الاضافية
والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة اي الا من الجانبين كما يدل عليه قوله فما هو
بتغير ما اضيف اليه او نقول التغير والتبدل في التعلق لا في الاضافة كذا في شرح المواقف
او نقول معنى قوله في الجملة في بعضها وليه يومن بقول بعد ذلك لانم جريان الدليل
فيها كلها كذا قرر والحق ما ذكره الاستاد من ان الصفات السلبية والاضافية
ليست بصفات اذ الصفة ما قامت بالموصوف موجودا وهذه اعتبارات صرفة
لكن جرى عادتهم بعدها من الصفات وكذا لم يتغير الذات بتغير ما اضيف اليه
ولو فرض تغير الصفات الحقيقية لتغير الذات البتة **قوله** انما يتغير متعلقاتها دون
انفسها هذا مبني على حدوث التعلقات كما ذهب اليه الجمهور قدما المتكلمين او على
ان لها تعلقان حادث وقديم والتغير انما هو في الاول دون القديم كما هو التحقيق واليه
اشار العلامة البيضاوي في تفسير قوله تع ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم
بقوله ليتعلق به علمه موجودا فتامل **قوله** مع تخلف المدعى عنه وذلك لانها لو كانت
ازلية ومن جملتها خالقية العالم يلزم ازلية العالم **قوله** بل قد يمتنع الخلو عنها
في الازل لكمال يظهر استئثاره تع بالقدم الذاتي فلو لم يكن خاليا عنها في الازل يلزم
يخلو عن الكمال الذي هو استئثاره بالقدم الزماني وذلك نقص تع عن ذلك واعترض
عليه بان هذا يجري في الصفات الحقيقية ايضا فان ظهور استئثاره بالقدم مشترك
واجيب بان هذا اذا لم يكن في الخلو نقص وخلوه تع عن الصفات الحقيقية نقص قيل
حاصل قوله بل قد يدعي اه هو ان الوجود الازلي للاضافات لا يستلزم قدم الممكنات
المستلزم استلزامه اختصاصه تع بالقدم الزماني نقص فلا يتصف بها الواجب واما الوجود
الحادث لها فلم لم يستلزم قدم الممكنات فالاتصاف به كمال فيتصف به ثم اعترض عليه
بان الازل ليس زمانا محدودا حتى يكون بعده زمان الحدوث فيتعين للحدوث
اول معين بل معنى الازل كما قرر والزمان الغير المتناهي في جانب المبدا فكل حد

ورد انه مراده يمكن ان يكون المراد من
مطلق الكمال خلاف دون ما يكون بها
بالفعل والانتقال فقط فيتعلق بها
على تقدير عدم التعلقات ايضا فافهم
منه

يفرض من ذلك الزمان يكون مبدأ زمان الحدوث قبل فكل زمان حدوث يكون
قبل زمان حدوث آخر فاذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم مثلا واتصف به الواجب
تع في هذا اليوم لزم النقص في الامس لعدم الاتصاف به في الامس واذا اتصف به
في الامس لزم النقص بعدم اتصافه به قبل فكل زمان للحدوث قبل زمان
هو ايضا زمان الحدوث وعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث يبقى النقص بانتفاء الاوصاف
بعدمه وثبوتها وقس عليه حال الجواب الثاني بعده وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم
في الازل ممتنع فان امكان وجوده الحادث يستلزم تحقق اتصافه في وقت معين
فيلزم النقص قبل وجوده ايضا اذا انتفى هذا ودفع بعض الافاضل هذا بوجهين
الاول كلام الشارح مبني على ان لا يكون شيء من الصفات الاضافية كمالا اصلا و
قوله بل قد ندعي اما الخلو عنها في الازل كمال تاييد لذلك والثاني ان كون معنى الازل
عندهم زمانا غير متناه بط قطعا بل هو عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان
الغير المتناهي في جانب المبدأ والا لكان كونه تع ازليا مستلزما لكون العالم قديما
واقول الامر فيه سهل فانه ما قرره في الاعتراض جار على تقدير كون معنى الازل عدم
المسبوقية بالعدم اذ لا يتعين للحدوث اول معين على هذا ايضا فالتعويل في دفع
الاعتراض انما هو على ان كلام الشارح مبني على عدم كون شيء من الصفات الاضافية
كمالا على انه يمكن ان يقال ان الاتصاف بالوجود الحادث للاضافات كمال في وقته
كمال فاذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم واتصف به الواجب تع فيه لا يلزم النقص
في الامس بعدم الاتصاف به فيه واورد على الجواب الثاني ان كون وجود العالم
ممتنعا في الازل لا ينافي كون ايجاده تع اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية
بوجوده فيما لا يزال فيوجد فيه اذ القدرة انما يوثر على وفق الارادة فاذا تعلقت
الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجده الا فيه على ما صرح به الشارح وبنى عليه
رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم والى هذا اشار الشارح بقوله يمكن اشعارا
بضعف الجواب ومن هذا ظهر ايضا ضعف الجواب قوله ان الخلو عنها في الازل
كمال يظهر استيثاره تع بالقدم الزماني لان استيثاره بالقدم لا يقتضي كونه خاليا
في الازل عن صفة الايجاد هذا ويمكن دفعه بان المراد من الايجاد في الازل الايجاد

الايجاد الازلي الذي يكون الوجود مترتبا عليه ايضا ازليا على ان الايجاد هو اخراج الشيء
من العدم الى الوجود فاذا لم يخرج متعلق الارادة من العدم الى الوجود في الازل لا يكون
الايجاد ازليا ولذا لم يمنع الشارح في الجواب تخلف المدعى فتامل فيه **قوله** وما يقال من
ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية ليس بشيء لما بسطنا في تعليقاتنا هذا
معارضة او منع لقوله ان وجود العالم في الازل ممتنع فاجاب بقوله ليس بشيء واعلم ان
المشهور فيما بين القدماء ان ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له
وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون
ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي
يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده
على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول
يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون
وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك
الشيء من قبيل الممكنات دون الممتنعات اذ الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه
وهذا كلام حق لا شبهة فيه وفيه بيان الاستلزام ان امكان اذا كان مستمرا ازلا
لم يكن هو لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون
عدم منعه منه في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو يمنع من اتصافه
بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه
به في كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته
فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية ورده الشارح بانه ان اراد بقوله لم يمنع من
اتصافه بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف
بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا
يمتنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعينه فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم
منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية وان اراد ان ذاته لا يمنع
من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود
فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه اشنع ومحصله ان امكان الازلية

عبارة عن ان يكون وجوده في الازل ممكنا على ان يكون في الازل قيد الوجود ازليه
الامكان عبارة عن ان يكون امكانه في الازل ولا يلزم من ان يكون امكانه في الازل
ولا يلزم من ان يكون امكانه في الازل امكان الازلية لوجوده بل الامكان الازلي متعلق
بالوجود اللاازلي وجهة لانم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا نم
كون وجوده الازلي ممكنا فان حكم الكل قد يخالف حكم الاجزاء والى هذا اشار الجديد
حيث منع قوله لا ابدا بل وسعا ايضا **قوله** لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد
اه حاصله انهما بعد الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان لا شيء واحد وان لم
يبقيا فاما ان ينعدم كل واحد منهما او ينعدم احدهما دون الاخر فان كان الاول
لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما لهما وايجاد امر ثالث مغاير لهما ضرورة ان
المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان كان الثاني لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما لاحدهما
وابقاء للاخر ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالموجود قال العلامة الشيرازي
في حواشي حكمة العين فيه نظر لانه ان اراد ببقائهما موجودين بعد الاتحاد
بقاء كل منهما مع الوحدة العارضة له فنختار القسم الثاني قوله فيعدم كل منهما
واحدهما قلنا لا نم لم لا يجوز ان يكون صدق هذا القسم بزوال الوحدة عن
واحد وبقاء هوية كل واحد منهما لا بد له من دليل لا يقال هذا لا يجوز لان زوال
الوحدة مستلزم لزوال الهوية لان ذلك مم وان اراد ببقاء كل واحد منهما
بهوية وتشخص وان زالت وحدته العارضة فنختار القسم الاول قوله فهما
اثنان لا شيء واحد قلنا نعم ذلك بحسب الهوية لا بحسب الوحدة وهل
المراد باتحاد الاثنين الا زوال وحدة كل منهما مع بقاء هويتهما وعروض وحدة
واحدة لهما وان اراد امرا ثالثا فلا بد له من افادة تصوره اولا ثم التصديق
به انتهى واعترض عليه شارح حكمة العين بان بقاء هوية كل منهما وعروض وحدة
واحدة لهما قيام عرض واحد بمحلين مختلفين وهو ضروري الاستحالة لا يقال
الوحدة العارضة قائمة بالمجموع لا بكل واحد فلا استحالة لانا نقول اتحاد اصلا ضرورة
ان هوية احدهما معروضة لوحدة لكونها موجودة وهوية الاخر لوحدة اخرى فلا اتحاد
بحسب التركيب ولا نزاع فيه كما ذكره قدس سره في تعليقاته على حكمة العين قوله

قوله ودعوى الانفعال بين الاجزاء المادية اه قيل عليه ان منع الامتزاج والانفعال
بين الاجزاء المادية للمثال فكيف يمكن القول بعدم انفعال العناصر بعضها عن بعض
وفيضان الصور النوعية على المواليد تابع للمزاج التابع للانفعال وان منع الانفعال بين
الاجزاء المادية للمثل مع تسليمه في المثال فليس مما نحن بصدد ابطاله من امتناع الاتحاد
انتهى ودفع بانه داخل في النحو الثاني من الاتحاد وهو مما نحن بصدد ابطاله وذلك
لانه انضم فرضا الى الجوهر شيء بمجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة
واحدة اقول لا يخفى ان المركب من الاجزاء اما من قبيل مركب المواليد من العناصر
والجسم من الهيولى والصورة او الاجزاء التي لا تتجزى او الاجسام الصغار او ممو جبين
من اجزائها او المجموع المركب من الاحاد الذي اشير اليه في مواضع ولا كلام في
انفعال ما بين ما عدا الاجزاء الاخيرة واما الاخير فلا احد بصدد ابطاله كيف ووجود
المجموع المركب من الواجب والعالم ضروري فافهم **قوله** او هو المتحيز بالذات هذا
عند المتكلمين وكذا الاول واما عند الفلاسفة فهو ماهية ممكنة اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع والمراد بالمتحيز بالذات على ما فسره المص في المواقف المشار اليه بالذات
اشارة حسية بانه هناك وهنا **قوله** بظواهر الكتاب والسنة من المتشابهات معناه
تاويلها واجب على ما سبق **قوله** وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام و
انكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر الى قوله بدون تلك الشرائط يدفع به ما في شرح
المقاصد من انه للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا هذا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا
الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم
الضروري ووجه الدفع ان حقيقة الرؤية انما هو نوع واحد وهو الانكشاف البليغ
الذي يحصل عقيب فتح البصر الا انه في الشاهد انما يحصل بالمحاذاة مع كون المرئي
لا في غاية القرب ولا في غاية البعد وخروج الشعاع كما هو مذهب الرياضيين
او انطباع الصورة في الجليدية ثم في مجمع النورين ثم في الحس المشترك كما هو مذهب
الطبيعيين وقياس الغائب على الشاهد فاسد قال الامام الغزالي في الاحياء ان
الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس
في جهة جاز تعلق الرؤية به كما يجوز ان يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم جاز

ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يرى كذلك جاز ان يرى من غير كيفية
اوصورة **قوله** ولا يلزم من كون تلك الشرايط شرطا في هذه النشاة كونها شرطا
في النشاة الاخرى فان النفس بعد ما فارق البدن تستمد من عالم القدس والكمال
فيقوى وتكمل فتستعد لان يخلق الله فيها الادراك بحاسة البصر بدون تلك الشرايط
بعد ما اعيد الى البدن ثانيا فيجوز الابصار بدونها في النشاة الاخرى **قوله**
فيجوز الابصار بدونها في النشاة الاولى ويدل عليه اختلاف الصحابة في وقوعه
له عم ليلة المعراج **قوله** وانه من اولى العزم اي اولى الثبات والجد قال العلامة
البيضاوي في تفسير اولي العزم اصحاب الشرايع اجتهدوا في تاسيسها وتقريرها
وصبروا على تحمل مشاقها ومعادات الطاعنين فيها ومشاهيرهم نوح وابراهيم
وموسى وعيسى وقيل الصابرون على بلاء الله تع كنوح صبر على اذى قومه كانوا
يضربونه حتى يغشى عليه وابراهيم على النار وذبح الولد والذبيح على الذبح ويعقوب
من فقد الولد والبصر ويوسف على الجب والسجن وايوب على الضر وموسى
قال له قومه انا لمدركون قال كلا ان معي ربي سيهدين وداود بكى على خطيئة اربعين
سنة وعيسى لم يضع لبنة على لبنة **قوله** والمعلق على الممكن ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن
صدق الملزوم بدون اللازم ولهذا اشتهر استحالة اللازم مستلزم استحالة
الملزوم وههنا بحث اذ الملزوم للمحال محال مطلقا فيجوز ان يكون استقرار
الجبل الممتنع بالغير وهو تعلق علمه تع بعدم الاستقرار مستلزما للرؤية وان كانت
ممتنعة على قول المعتزلة ولا يلزم منه امكان الملزوم بدون امكان اللازم لان
امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس
اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهمن ان هذا قول
بالامكان بالغير فان ذلك ان يجعله الغير نسبة ذاته الى الطرفين وهو ما
نحن فيه امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما
كذا ذكره الشريف في تعليقاته على التجريد وبه يظهر سر قولهم ان انعدام المعلول
انعدام العلة مع ان انعدام العلة قد يكون ممتنعا بالذات وعلى هذا فالمعتمد
في الدليل النقلي على جواز الرؤية انما هو سؤال موسى عم الذي ذكره اولا ويدل عليه

عليه سؤاله بقوله لن تراني دون لن ارى ولن اراك ولن تنظر الي فان فيه تنبيها على انه
قاصر على رؤيته لتوقفها على استعداد لم يوجد في الرائي بعد بل انما يوجد فيه في
النشاة الاخرة على ما سبق ومنه تفسير البيضاوي وجعل السؤال لتبكيت قومه
الذين قالوا ارنا الله جهرة خطاء اذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب ان يجهلهم
ويزيح شبهتهم كما فعل بهم حين قالوا اجعل لنا الها ولا يتبع سبيلهم كما قال
لاخيه ولا تتبع سبيل المفسدين والاستدلال بالجواب على استحالتها اشد خطاء
اذ لا يدل الاخبار عن عدم رؤيته اياه على ان لا يراه ابدا وان لا يراه غيره اصلا
فضلا ان يدل على استحالته ودعوى الضرورة فيه مكابرة وجهالة لحقيقة الرؤية
انتهى **قوله** كالطول والعرض في الجسم فان امتيازنا الطويل من العريض و
الاطول من الطويل دليل على رؤيتهما وليس الطول والعرض عرضين قائمين
بالجسم لما تقرر عند المتكلمين من انه مركب من الجواهر المفردة فالطول مثلا
ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل
الانقسام هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين
وهو مح فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب الجسم منها **قوله** فلا بد
من علة مشتركة بينهما اي بين الجواهر والاعراض والا لزم تعليل الامر الواحد وهو
صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختلفة اما بالجواهر واما بالاعراض
قوله والاخيران عدميان فان الحدوث هي المسبوقية بالعدم فلا يصلح لمتعلق
الرؤية **قوله** فلم يبق الا الوجود اي الوجود المطلق اعني كون الشيء ذا هوية مالا
خصوصية الهويات والوجودات تكلف الشيء المرئي من بعيد بلا ادراك خصوصيته
وانما كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراك بشروط
معينة ولا يقيد بارتفاع مانع واعترض عليه العلامة الشريف ره في شرح المواقف
بانه لا يخفى ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر
اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا فان المدرك
من الشيء البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على
تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة

فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الي تفصيل جزء المدرك وما يتعلق به من الاحوال
الا ترى الي قولك كل شي فهو كذا هذا وبالجملة ان اريد بالعلة المشتركة علة صحة
كون الشي مرئيا فهو امر اعتباري يجوز ان يعلل بامر اعتباري آخر فلم لا
يجوز ان يعلل بالامكان وان اريد متعلق الرؤية وما يقع عليه الرؤية اولا كما
يدل عليه قوله المتعلق الاول الرؤية فلا يجوز ان يكون الوجود المطلق ايضا علي
ما فصله قدس سره **قوله** وهذا التاويل في غاية البعد فانه خلاف ظاهر تخصيص
العينية بالوجود من بين سائر الصفات الانتزاعية وفيه تامل اي في لزوم كون النظر
بمعنى الانتظار ان يستعمل متعديا بنفسه تامل فان النظر الموصول بالي قد جاء ايضا
بمعنى الانتظار قال وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظمام الظماء حب الغمام
ومن المعلوم ان العطاش ينظرون مجيء الغمام فوجب حمل المشبه علي الانتظار ليصح
التشبيه والشعث جمع الاشعث وهو المريض وقال آخر وجوه ناظرات يوم
بدر الي الرحمن ياتي بالفلاح وقال كل الخلايق ينظرون سجاله نظر الحجيج الي
ظهور الهلال ويمكن حمل النظر في هذه الامثلة علي الرؤية كما لا يخفى علي المتامل
قوله وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت بشرة اشارة الي جواب سوال مقدر
يعني لو قيل لا نم ان لفظ الي صلة للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار
لمعنى الاية نعمة ربها منتظرة فالجواب عنه انه لا يجوز حمل الاية علي الانتظار لان الاية
وردت بشرة والانتظار يوجب الغم ومن ثم قيل الانتظار الموت الاحمر فلا
يناسب سياق الاية انكم سترون ربكم اه رواه احد وعشرون من كبار الصحابة
رضي عنهم **قوله** علي وقوع الرؤية المستلزم لجوازه افاد قوله المستلزم لجوازه مع
ان المطلوب هو الوقوع علي ما يدل عليه كلام المص وهو ما لي اذ هو متيقن ايضا ضمنا
ومن ثم اخذه الش مطلبا في هذه المسئلة وبين وجه الاستدلال عليه وعليه
يدور حمل الايات والاحاديث الواردة في الرؤية علي ظواهرها المتبادرة منها
ثم قوله المستلزم صفة للوقوع وهو ظ ويمكن ان يكون صفة للايقاع فان الاجماع
علي شي دليل امكانه لقوله عم لا تجتمع امتي علي الضلالة **قوله** وحقيقة النيل والوصول
يقال ادركت الثمرة اي ادركت حد النضج وادرك الغلام اي بلغ ثم نقل الي الرؤية المحيطة

المحيطة لكونها اقرب الي تلك الحقيقة واذا تعذر الحقيقة فالحمل علي المعنى المجازي
الاقرب الي الحقيقة يتعين كما بين في موضعه **قوله** اذ لو امتنعت الرؤية لم يكن التمدح
بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم لاشتماله علي معدد كل نقص اعني العدم كما ان الاصوات
والروايح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات نقص والحدثان
امتناع الشي لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد المدح بجهة لا يقتضي الكمال من
جهة اخر وكذا النقصان بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن امتناعهما
واجيب بان المدح بجهة لا يقتضي كمال من جهة آخر وكذا النقصان من جهة
لا ينافي المدح بغيرها واما عدم تمدح الاصوات والروايح بعدم الرؤية فلما تقرر
في العقول من امتناع رؤيتها بحسب جري العادة حتى لم يتفطن لامكان رؤيتها
الا النحارير من العلما بخلاف رؤيته تع فان جوازها كان مشهورا فيما بين
الامم الخارجة عندهم الي ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبثا بدليل الا
الخارجة عن الملة اعلم ان مطلق عدم الرؤية ليس مما يتمدح به بل ما هو بسبب
الحجب بحجاب العز والكبرياء والتمنع بما يدهش علي ما اشار اليه الش بقوله
انما التمدح للمتعذر الممتنع بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته وما اورد من
تمدحه تع بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد ونفي الصاحبة مبني علي ما جعلوا
الله تع شركاء الجن والانس وقالوا الملائكة بنات الله تع فاثنى علي نفسه
بانه تع كونه جامعا لهذه الصفات متعاليا عما ذكر فسبحان ما اعظم شانه
ما شاء الله كان ولم يشاء لم يكن هذه العبارة دليل علي حكمه فانه حديث
مرفوع وفيه اشارة الي تعميم الارادة للموجودات دون الاعدام حيث لم يقل
وما شاء عدمه لم يكن فان الارادة اذا تعلقت بالوجود فيجب والا فيمتنع
لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم **قوله** فكل كاين مراد فيه رد علي المعتزلة
حيث قالوا ان الكفر الكاين من الكافر ليس بمراد له تع وقوله وما ليس بكاين ليس
بمراد وعكس نقيض للجملة الاولى وفيه رد علي المعتزلة ايضا حيث قالوا ان
ايمان الكافر مراد له تع وقد بين فيما سبق دلايل المعتزلة مع ردها فتذكر
فانا نعلم ان جميع افعاله متضمن للحكم والمصالح فلا يتصور منه وجوب

شيء من الافعال سواء فعل تركه او ايجاده اذ لو تركه ولم يوجد لاخل عن الحكمة
وكذا لو اوجد ولم يترك ومنهم من قال يحتمل ان يراد انه لما كان جميع افعاله متضمنا
للحكم والمصالح يكون ترك كل واحد منها مخلا بالحكمة فيكون كلها واجبا عليه تع ولم
يقل به احد والحاصل ان كون الواجب عبارة عما تركه مخل بالحكمة مستلزم لكون
جميع افعاله واجبا عليه لكونها متضمنة للحكمة والتالي بط فكذا المقدم فافهم
قوله على ان التزام رعاية الحكمة ليس بواجب عليه تع فوجوب ما تركه مخل بالحكمة
انما يتصور اذا كان رعاية الحكمة واجبا ولازما عليه وهو اول المسئلة كيف وهو لا يسئل
عما يفعل وله التصرف في ملكه كيف يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد **قوله**
ان لا يخلق او يموت طفلا او سلب عقله بعد البلوغ اعترض عليه بان الاصلح له ان
يخلق ولا يموت ولا يسلب عنه العقل ويؤمن ويدخل الجنة لا ان يكون لا شيئا محضا
او لا يعيش او يكون مجنونا واجيب عنه بانه تع لم يفعل كذلك لانه تع علم انه لو ابقيه
بالمذكورات لكفر هذا وهذا الجواب انما يتاتى على مذهب الجبائي حيث اعتبر
في الانفع جانب علم الله تع فاوجب ما علم تع نفعه ولهذا بهت في سؤال ح
الشيخ وبعضهم اعتبر الاصلح في نفس الامر وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير
التكليف يجب تعريضه للثواب ويلزم ترك الواجب فيمن مات صغيرا **قوله** ولا يخفى
ان مرادهم الاصلح بالنسبة الي الشخص لا بالنسبة الي الكل من حيث الكل كما ذهب اليه
الفلاسفة في نظام العالم فلا يرد ان للمعتزلة ان يقولوا ان خلق الكافر المذكور
وكذا بقاء ابليس وان لم يكونا اصلح بالنسبة اليهما الا انهما اصلحان بالنسبة الي
انتظام العالم كله فاذ مرادهم بالاصلح ليس ما هو بالنسبة الي الكل من حيث هو كل والا لما
كان لسؤال الاشعري العارف بمرادهم وجه وكذا جواب الجبائي المفضي الي بهته فعلم
ان مرادهم بالاصلح ما هو بالنسبة الي الشخص وكذا لا يرد ما توهم بعضهم من انه اراد
الله ظهور الحق والا فلم يكن البهت لازما على الجبائي بل كان له ان يقول الاصلح
واجب على الله تع اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر هو بالنسبة الي شخص آخر
فههنا فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة بكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته
فكان الاصلح لهم حيوته فلما حفظ هذه الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله في

في نفسه صلحاء كان الاصلح لهم ايجاده فلعل غاية الكثيرين فات الاصلح له ووجه دفعه
ظ بعد ما كان الاصلح ههنا ما هو بالنسبة الي الشخص على انه يلزم بهت الجبائي على كلا
التقديرين فانه لو اماته صغيرا يلزم ترك الاصلح بالنسبة الي الشخص في حق ابيه ولو
اماته كبيرا يلزم الاصلح له كذلك في حق هذا وقد يقال يمكن الزامه بان الاصلح بحال
العبد ان لا يقع عنه معصية وان يكون في غاية العلم ووجود كل معصية وفوت كل علم
يوجب بهته وليس شيء لان للعبد اختيارا تاما على اصلهم حتى يجعلون اذا فعاله
منه غالبة على ارادة الله تع الخير فيجب على الله تع اصلح تحت قدرته ثم اعلم ان الفلاسفة
فيجب
ذهبوا الي ان العناية الالهية متعلقة بنظام كل العالم من حيث الكل والمصالح الجزئية راجعة
الي تلك المصلحة الكلية فكل ما وقع في العالم لا بد له من ان ينساق اليها وان كان
بالنسبة الي شخص معين خلاف المصلحة ونظير ذلك ان المهندس اذا صور عمارة
ان المهندس
بالوهم يلاحظ فيها وضعا يكون بالنسبة الي مجموعها من حيث المجموع اولى واليق
فيعين موضعا للمجلس او سكانا للدهليز ومحلا للتوضئ وغيرها فيعين
كل ما عين له في ذلك التصوير اليق وانسب بالنسبة الي مجموع العمارة من حيث
المجموع وان كان الاليق بالنسبة الي كل واحد ان يكون مجلسا ووافقهم
في هذا ارباب الكشف وقالوا لو كان وجه آخر اليق وانسب بما هو الواقع
بالنسبة الي الكل من حيث الكل لكان هو الواقع البتة اذ على تقدير عدم وقوعه لا يخ اما ان
يكون معلوما له تع اولا والثاني يستلزم الجهل تع عن ذلك والاول يستلزم العجز
او البخل فانه لو كان قادرا عليه ولم يوجده يكون بخيلا تع عن ذلك ولو
لم يكن قادرا عليه مع امكانه يلزم العجز تع عن ذلك علوا كبيرا وهذا دليل
مبين برهان متين ذكره الامام حجة الاسلام في بعض تصانيفه ووافقه
بعض الاكابر الكشف كذا ذكره الش في بعض رسائله فان قلت فبما هذا
يثبت الوجوب في الجملة عليه تع قلت هذا انما يدل على استحالة وقوع
خلاف الاصلح لا على الوجوب عليه اذ فرق بين استحالة الوقوع والوجوب عليه
كما لا يقال ان ايجاد الممتنع حرام عليه بل الحرمة والوجوب فرع القدرة على الواجب
والحرام على ما سيصرح به الش وهذا اللزوم بالاختيار فلا ينافيه بل هو محقق

فتامل فيه حيث قال والاصح هو ان الله تع يجوز ان يخلفه قال
الامام الرازي ان هذا القول في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا
جوز على الله تع الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله تع وهذا خطاء عظيم بل يقرب ان يكون
كفرا فان العقلاء اجمعوا على ان الله تع منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على
الله تع في الوعيد لاجل ما قيل من ان الخلف في الوعد كرم فلم لا يجوز الخلف
ايضا في وعد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم فلم
لا يجوز في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي
الى الطعن في القرآن وكل شريعة انتهى ويمكن ان يكون مراد الواحدي جواز
الخلف بحسب النظر الجليل فان عدم عقاب مرتكب الكبيرة خلف بحسب النظر
واما عند دقة النظر فلا خلف فيه بناء على تقييد العقاب بشروط معلومة من
الدلائل المنفصلة من الآيات والاحاديث كقوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وقوله تع ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور العظيم وقوله تع ان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقوله عم التائب من الذنب كمن لا ذنب له وغيرها
ولا شك ان الكذب مذموم مطلقا ولو كان مستلزما للكرم فهذا هو السر في
عدم العرب الخلف في الوعيد دون استلزام الكرم فقط مع وجود الكذب فان
قلت فما وجه كون الخلف خلفا بحسب النظر الجليل دون النظر فيما عدا وعيده
بما لا يعد العرب الخلف فيه مذموما قلت هذا ان من داب الكريم اذا اوعد
شيئا ان يعلقه بالمشية وان لم يظهرها واما الوعيد على الكفر فلا تقييد فيه
اذ لا دليل على معرفته ولذا لم يجوز الخلف فيه ولو كان مستلزما للكرم وبهذا يظهر
التطبيق بين قوله تع يمحو الله ما يشاء وبين قوله ما يبدل القول لدي فالوعد
حق العباد على الله تع اي كانه حقهم عليه تع يدل عليه قوله اذا ضمن لهم انهم اذا
فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا والا فلا حق للعباد على الله تع فانهم لا يستحقون بعبادتهم
ثوابا عند اهل الحق بل ان اثاب فبفضله وبهذا يأول ما وقع في الصحيحين من
انه عم قال يا معاذ ما حق الله على العباد وما حق العباد على الله تع قال الله ورسوله
اعلم قال اما حق الله على العباد فهو ان لا يشركوا به احدا وما حق العباد على الله

تع فهو ان لا يعذب من لا يشرك به احدا ولا يلزم من هذا الحديث غفران الذنوب
مطلقا حتى يكون دليلا لمن قال انه لا يضر معصية مع الايمان بل لا ينفع طاعة مع الكفر
اذ المراد عدم التعذيب على التابيد لما صح في الاحاديث ان بعض العصاة
يعذبون ثم يخرجون اجلاى بجنة وامثال هذا سهل على الراسخين في العلم
من اهل السنة والجماعة رضي عنهم قوله اللهم ان يحمل ايات الوعيد على استحقاق
ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل وفي الاية المذكورة اه ويؤيده ما حكي عن القفال
في تفسيره من ان الاية تدل على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكنه ليس فيه انه تع يوصل
هذا الجزاء اليه ام لا وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك ان افعل كذا الا اني لا افعله
قال الامام وهذا ضعيف لانه قد ثبت بهذه الاية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر
وثبت بسائر الايات ان الله تع يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تع فمن يعمل
سوء يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ومن يعمل مثقال ذرة شرا
يره ومنهم من حمل قوله اللهم اشارة الى هذا الضعف ولا يخفى تاويل الايات
المذكورة بالاخبار عن الاستحقاق ممكن الا انه وفي الاية المذكورة في الث سهل
بناء على ان ايصال الجزاء الى الفاعل ثبت بسائر الايات وظاهر لفظ الاية المذكوره انما
يدل على الاستحقاق ويمكن ان يكون كلمة اللهم اشارة الى ان التاويل اظهر نادرا بينا
الى الفهم فافهم فائدة ينبغي ان لا يلاحظ العبد في طاعته وعبادته استحقاقه
للثواب ودراء العقاب لما نقل عن الامام الرازي من ان المتكلمين اجمعوا على انه
لا يقبل العبادة لهذا محمول على ان لا يلاحظ فيها الا الثواب ودراء العقاب
واما اذا لاحظ الامتثال بامره تع وضم اليه هذا ايضا فلا محذور والتفصيل ان
للطاعة مراتب الاولى ان لا يلاحظ فيها الثواب ودراء العقاب مع الامتثال
وتسمى عبادة والثانية ان لا يلاحظ الا تشرف النفس بالتقريب اليه تع
بامتثال امره تع وتسمى عبادة والثالثة ان لا يلاحظ فيها الا الله تع وتسمى عبودية
وهذه اعلى المراتب وفي تقديم اياك نعبد اشارة اشارة اليها بيت
خدمت مکن چو گدایان بشرط مزد که دوست خود روش بنده پروری
داند على ان لا يفي بشكر قليل من نعمه رد على المعتزلة على تقدير التنزل ايضا

وتسليم كون الطاعات مخلوقة للعباد وبناء على ان شكر المنعم واجب عندهم
عقلا وطاعة العبد لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه فضلا من ان يزيد عليها ما
يستحق به الثواب قوله ان العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل لا يخفى ان العلة
الغائية بمعنى الامر الباعث للفاعل على فاعلية ثابت في افعاله تع فانها على ما نقل
عن الشيخ ومحققات في تعليقاته على الشرح التجريد اعم من ان يكون من الامور
الكائنة المترتبة على الفعل وامر اخر على من الترتب فذات الواجب تع علة غائية
لمعلوله بهذا المعنى فالمراد بالعلة الغائية هو الامر الباعث للفاعل المترتب على الفعل
باعتقاد الفاعل كالجلوس للسرير مثلا وهو من حيث انها مطلوبة للفاعل تسمى
غرضا كما انه تسمى علة غائية من حيث انه باعث لاجله الاقدام على الفعل فهما
متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما ان الفائدة والغاية كذلك فان المصلحة المترتبة
على الفعل من حيث انها ثمرة ونتيجة فائدة وتلك المصلحة من حيث انها على طرف
الفعل ونهاية غاية قوله من ان ينفعل عن شيء او يستكمل بشيء عطف المسبب على السبب ينفعل
فان الانفعال عن العلة الغائية انما هو بتاثيرها في فاعلية فيكمل من حيث الفاعلية
بها تع عن ذلك علوا كبيرا قوله الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة
كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع
شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت
للصفات في انفسها كذا في شرح المواقف قوله والثاني ملايمة الغرض ومنافرته فما
كان حسنا وما خالفه واقعه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا قوله وقد
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا
عنهما لا يكون شيئا منهما قوله وان ماخذهما اي مدركهما العقل ولا تعلق لهما
بالشرع قوله ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه ويوافق لغرضهم مفسدة
لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اعتباري لا صفة حقيقية والا
لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين كذا
في شرح المواقف قوله ان فعله مخلوق الله تع كما هو مذهب الشيخ الاشعري وعدم حكم
العقل بالاستقلال بالحسن والقبح ظاهر عليه وكذا يمنع حكم العقل بالاستقلال ما ذهب

ما ذهب اليه بعض اصحابه كامام الحرمين من ان الفعل يوجد بقدرة العبد وارادته
على سبيل الايجاب دون الاختيار وقد بينا فيما سبق انه يلزم على المعتزلة هذا ايضا
فتذكر قوله وبالاخر الانقسام الفرضي والوهمي هما اسمان في الشايع لامر واحد
وهو المقابل للقسمة الخارجية المنقسمة الى القسمة بالقطع وهي القسمة بالالة النفاذة
في المنقسم والقسمة بالكسر وهي ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية
بان الاول ما يفرضه الوهم جزئيا والثاني ما يفرضه العقل كليا والمراد بالفرض
التجويز العقلي كما فسره في تعريف الكلي والجزئي قوله اي في كل واحد من صفاته
الحقيقية فسر قول المص صفاته واحدة بالذات لئلا يتوهم من ظاهره ان الصفات
متحدة بعضها مع بعض وان الصفات الاضافية كذلك قوله وقد عرفت ان التحقيق
ان استناد القديم الى القادر جائز فان سبق القصد والاختيار عليه يجوز ان
يكون بالذات لا بالزمان كما ذكره الامدي واشار اليه الشارح في حدوث العالم
حيث قال المعلول انما يوجد على النحو الذي يتعلق به ارادة الفاعل المختار سواء
كان مقارنا لوجوده او متاخرا عنه قوله ولكن لا محيص عن التس على هذا التقدير
اي على تقدير اسناد الصفات الى القادر لا يخفى ان اللازم اما توقف الشيء على
نفسه الذي هو محصل الدور او الدور والتس ففي كلامه مسامحة ولا يخفى انه لا فرق
هذا بين تكثر الصفات ووحدتها الا انه في صورة الوحدة يختار استنادها
الى الموجب ولا يلزم الترجح بلا مرجح كما لا يخفى فان قلت يمكن ان يكون
القدرة مثلا متكثرة مستندة الى القادر يسبق عليها قدرة واحدة مستندة
الى الموجب قلت فلا احتياج الى التكثر ويكفي تلك القدرة الواحدة
والتفصيل في القدماء منهم ولا يثبت فضلاء في الالهيات وبالجملة انجر
الكلام في هذه المسئلة الى الاخذ بالاليق والاحرى كما لا يخفى من تزييف
الشارح لدليلها بقوله ولا يجري اه قوله قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى
ذلك حتى يكون عدم تناهي تعلقاتها بالقوة لا بالفعل واورد عليه
انه يلزم على ما ذكره ان يكون عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات
الغير المتناهية بمعنى لا تقف لان القدرة على ما ذكره تعلقت بطرفي

الوجود والعدم في كل ممكن فتحقق المقدور وجودا او عدما انما يكون بالارادة
لا بالقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة القدرة وتعلقها بجنب طرفي الممكن
على السوي واجيب عنه بان متعلق القدرة بمعنى لان صحة الفعل والترك انما هو ذات الممكن
لان وجوده وعدمه وان الفاعل المؤثر في الافعال الاختيارية انما هو ذات القادر
لا قدرته وارادته كما ان المؤثر في الافعال الايجابية ذات الموجب لا صفة من صفاته
هذا ولا يخفى ان المراد من تاثير القدرة تاثير الذات بسبب القدرة وكيف يتوهم
ان القدرة مؤثر حقيقة فيرد على الش انه لو كان تعلق القدرة بالمعنى الذي ذكر
لا بمعنى تاثيرها واخراجها المقدور من العدم الى الوجود لاستقيم قولهم ان القدرة
مؤثرة فالارادة مخصصة فاما قوله ماشاء الله كان ولم يشا لم يكن دليل للحصر
المستفاد من قوله ولا الزيادة والنقصان في مخلوقاته اذ يفهم منه انهما ليسا لغيره تع
لتقديم الخبر ويكون النشر على غير ترتيب اللف ويمكن ان يكون دليلا لظاهره ويكون
نشرا على ترتيب اللف فافهم قوله وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات بالاشكال
المختلفة لا يذكر ولا يؤنث ذاد القيد الاخير لئلا ينتقض التعريف بالجن والشياطين
فانهما وان كانت اجساما لطيفة قادرة على التشكلات بالاشكال المختلفة على ما هو
المشهور الا انها توصف بالتذكير والتانيث وهذا التعريف هو ما ذهب اليه
اكثر المسلمين مستدلين بان الرسل كانوا يرونهم كذلك وعند الفلاسفة
الملائكة عقول مجردة مخالفة للنفوس الناطقة بالحقيقة وذهب من النصارى
الا انها النفوس الفاضلة البشرية المفارقة عن الابدان قوله ذو اجنحة متعددة
متفاوتة بتفاوت ما لهم المراتب ينزلون بها ويعرجون او يسرعون بها نحو ما
وكلهم فيتصرفون فيه على ما امرهم كذا في تفسير البيضاوي قوله لكل واحد منهم
مقام معلوم في المعرفة والقرب والايتمار بما من اوامره فمنهم المستغرقون في المعرفة
والتنزه عن الاشتغال بغيره كما قال الله تع يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم
العليون والمقربون ومنهم يدبرون الامر من السما الى الارض على ما سبق به القضا
وجرى به القلم الالهي لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم
المدبرات امرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية قوله وما صدر عنهم في قصة خلق ادم

ادم من قولهم اتجعل فيها الاية ليس على سبيل الاعتراض اه اشارة الى دفع ما يتوهم
من عدم عصمتهم بوجوه مستنبطة من هذه الاية من الاعتراض عليه تع ومن غيبة بني ادم بنسبة
الافساد والسفك اليهم ومن الرجم بالغيب ومن تزكية النفس والعجب وتفصيل
الدفع على ما ذكره البيضاوي في تفسيره ان قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدما تعجب من ان يستخلف لعمارة الارض واصلاحها من يفسد فيها او يستخلف
مكان اهل الطاعة اهل المعصية واستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة التي بهرت
تلك المفاسد والغتها واستخبار عما يرشدهم ويزيح شبهتهم كون المتعلم معلمه
بما يختلج في صدره وليس باعتراض على الله تع ولا طعن في بني ادم على وجه الغيبة فانهم
اعلى من ان يظن بهم ذلك لقوله تع بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم
بامره يعملون وانما عرفوا ذلك باخبار من الله او تلق من اللوح او استنباط
عما ذكر في عقولهم ان العصمة من خواصهم او قياس لاحد الثقلين على الاخر
وقوله ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك حال مقررة لجهة الاشكال كقولك
تحسن على اعدائك وانا الصديق المحتاج والمعنى منه الاستفسار عما رجحهم
مع ما يتوهم قع منهم على الملائكة المعصومين في الاستخلاف العجب والتفاخر
وكانهم علموا ان المجعول خليفة ذو ثلث قوى عليها مدار امره شهوية وغضبية
يؤديان به الى الفساد وسفك الدما وعقلية تدعوه الى المعرفة والطاعة
ونظروا اليها مفردة وقالوا ما الحكمة في استحقاقه وهو باعتبار تينك القوتين
لا يقتضي الحكمة ايجاده فضلا عن استحقاقه واما باعتبار القوة العلمية فنحن
نقيم ما يتوقع منها سليما عن معارضة تلك المفاسد وغفلوا عن فضيلة كل واحد
من القوتين اذا صارت مهذبة مطواعة للعقل متمرنة على الخير كالعفة والشجاعة
ومجاهدة الهوى والانصاف ولم يعلموا ان التركيب يفيد ما يقصر عنه
الاحاد كالاحاطة بالجزئيات واستنباط الصناعات واستخراج منافع الكائنات
من القوة الى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف واليه اشار اجمالا
بقوله قال اني اعلم ما لا تعلمون انتهى كلامه دفع مقا قوله واما ابليس اه
جواب الاستدلال على عدم عصمتهم بعصيان ابليس بترك السجود مع انه

منهم بدليل استثنائه منهم في قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس
وبدليل تناول الامر اياه في قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا بدليل استحقاق
الذم بترك السجود وتعيره ان ابليس كان من الجن وما قيل من ان طايفة من
الملائكة مسماة بالجن وكان منهم يأباه ظاهر الاية وصحة الاستثناء وتناول الامر
للغلبة واعلم انه لا قاطع هذا البحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفيه ظنية
وان الظن لا يغني في مسئلة من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين الحق
شيئا كذا في شرح المواقف **قوله** والقران كلام الله غير مخلوق ان اريد به
المعنى النفسي فعدم كونه مخلوقا بمعنى كونه قديما كساير صفاته تع وان اريد الالفاظ
والنظم المتلو فعدم خلقه بمعنى عدم دخل احد سوى الله فيه لا بطريق الكسب
وعلى هذه المدخلية يحمل ما روي من قوله عم من قال انه مخلوق فهو كافر بالله
العظيم والا فلا تكفير بالقول بخلق القران الالفاظ والحروف بمعنى
حدوثها وكذا لا تكفير في عدم اثبات صفة وراء العلم يسمى بالكلام النفسي
نعم على ما اول به المص كلام الاشعري يصدق عدم الخلق بمعنى كونه قديما
على القران بكلام معنيه على ما سيظهر **قوله** فالحنابلة ذهبوا اه فهولا صححوا
القياس الاول ومنعوا الكبرى القياس الثاني في مقام التفصي عن شبهة
تدافع صحيحي القياسين المذكورين **قوله** قلت ما بالهم لم يقولوا ان الجسم
بعدم الكاتب والجلد وصانع الغلاف لا يلزم عليهم التزام هذا القول
لو قالوا ان الجسم الذي هو مصحف مجلد في غلاف مخلوق في الازل
بارادته تع وان كان هذا ابطل فتامل **قوله** وقيل انهم منعوا اه لانه اشار
بقوله قيل الى ضعف هذا التوجيه بناء على ان منع الحدوث من الحنابلة
في مقام التفصي من تدافع الصحيحين فلا ينفع منع اطلاق لفظ الحادث
على الكلام اللفظي رعاية للادب فلا يكون واحدا من القياسين مقدوحا
فيه كما لا يخفى على المتامل **قوله** اشنع من مخالفة الدليل اي الدليل الدال على نفي
قيام الحوادث بذاته تع **قوله** انما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه
الكلام النفسي الذي فهمه اكثر الاصحاب من قول الشيخ الاشعري الكلام

الكلام هو المعنى النفسي انما هو مدلول الكلام النفسي اللفظي من النسبة والمفردات
جميعا ولما كان الكلام انما يكون كلاما باعتبار اشتماله على النسبة لانها الجزء الاخير
او هو الحق بالافادة وتتصف بصفات الكلام من الاخبارية والانشائية و
الصدق والكذب وغيرهما شاع اطلاق الكلام على النسبة لما شاع اطلاق القضية
على النسبة الخبرية فالكلام النفسي على ما يفهم من مختصر ابن الحاجب وشرحه للمص
النسبة بين مفردين انشائية او اخبارية من حيث يفاد بالكلام اللفظي لا من حيث
يستفاد منه ولهذا كان قائما بنفس المتكلم دون السامع واعلم انهم اختلفوا
في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامور الخارجية او للصور الذهنية فالكلام النفسي
اذا كان مفادا للكلام اللفظي ولا يكون امرا خارجيا لم يكن الا الصورة العلمية
في الاخبارية وما في الانشائية فهو نسبة في الكلام غير الصورة العلمية ظ
فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية بين الطالب والمخاطب فالاول
قائم بنفسه بذات المتكلم والثاني بمجموع طرفيه وقد بين فيما سبق في الشرح
ان الطلب غير الارادة واما تحقق نسبة بين زيد وقايم على ما يدل عليه ح
عبارة المص في شرح المختصر مغايرة للنسبة القايمة بزيد وقايم المحققة في الو قع
وكذا النسبة الذهنية التي هي علم قايمة بنفسها بنفس المتكلم فالظاهر انه غير
واقع بل الحق انها هي الصورة العلمية للنسبة الخارجية من حيث يفاد بالكلام
فهي من حيث انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة يعتبر
مطابقتها لها علم بها ومن حيث يفاد بالكلام اللفظي نفسي فمغايرتها للعلم
بالاعتبار لا بالذات ولو كانت تلك النسبة في الخبر عبارة عن الاخبار قياسا
على الطلبي والاخبار نسبة قائمة بنفسه بنفس المخبر لا بصورته كالطلب القايم
بنفسه بنفس الطالب ظهر كونها مغايرة للعلم التصديقي اذ كثيرا ما يخبر يخبر
الشخص عما لا يصدقه وكذا كونها مغايرة لتصور النسبة اذ الاخبار غير
تصور النسبة الخبرية وهو ظاهر وح كان قولهم يفاد بالكلام اللفظي
باعتبار ان الكلام اللفظي يدل عليه دلالة التزامية كالطلب فان لفظ
اضرب ليس موضوعا للطلب الضرب فان مفهومه مركب تام وطلب

الضرب تفيدي فدلالته عليه التزامية وهو ظاهر ولاشك ان الاخبار
وان كان موجودا بنفسه في الذهن لا بصورته لكن بخصوصه يقتضي تصور
الطرفين وح كان المراد من قوله نسبة بين مفردين ان لها تعلقا بهما
وليس الطرفان هما المفردان بل هما المخبر والخبر او المخبر كما ان الطرفين في
الطلب هو الطالب والمطلوب دون الضرب والمخاطب واورد على هذا
التوجيه انه لا يفهم من الاخبار الا ايجاد الكلام او اظهاره فيرجع الى مقولة
الفعل فلم يكن اذليا والحاصل ان تحقق نسبة في نحو زيد قائم مغايرة لمفهوم
الاخبار عن قيام زيد وللنسبة التي بين زيد وقائم في الواقع في للصورة
العلمية الحاصلة ههنا القائمة بنفسها بنفس المتكلم اي الصورة التصديقية
والتصورية امر لا دليل عليه بل الوجدان يكذبه ولذا قال المحقق الطوسي
في تجريده والنفساني غير معقول فالحق توجيه ما ذكره الاشعري
باحد الوجهين المذكورين هنا اخذه مما ذكره بعض المحققين من المتاخرين في
تعليقاته على شرح المختصر والذي يخطر بالبال ان الكلام النفسي هو مبدا ايجاد
الكلام واظهاره وهو المعنى الذي يجده الشخص من نفسه اذا اراد ان
يامر او ينهي او يخبر او يستخبر قبل التلفظ ثم يعبر عنه بشيء فذلك
المعنى هو الكلام النفسي وما يعبر به هو الكلام اللفظي وهو في نفسه امر واحد
يعبر احد الاقسام بحسب التعلق وذلك على قياس ما قاله الماتريدية من ان
التكوين امر واحد يصير التخليق بخصوصه والترزيق والاحياء والاماتة
وغيرها بحسب التعلقات والفرق بينه وبين العلم انه لابد ان يكون مع قصد
الخطاب لما مع نفسه او مع غيره بخلاف العلم فانه لا يكون في قصد خطاب ولو كان
لصار كلاما نفسيا فتامل فيه **قوله** فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في
التلفظ لعدم مساعدة الالة هذا يدل على منع الصغرى القياس الثاني
باعتبار منع الترتيب بخلاف مذهب الاصحاب فانه يدل على منعها باعتبار
التركب من حروف وقيل عليه انه لا نفع للاشعري ح في الذهاب الى الكلام
النفسي الا زيادة المؤنة لان التدافع المذكور في سبق القياس باق ح بالن

بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب عليه على ما ذكره ان يمنع كبرى
القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام النفسي في مقام
الاستخلاص لكان له وجه واما التزام امر في جواب ايراد لا يندفع به ومع ذكره هو
في نفسه محل تردد ويجب الاستدلال عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب
من مثله انتهى اقول انما كان الواجب على الشيخ منع الكبرى لا الصغرى على ما ذهب اليه
المص لان صغراه ممنوعة باثبات الكلام النفسي فيبقى التدافع بالقياس الى الكلام
اللفظي فيجب منع الكبرى بان يقال لا نم ان كل ما هو مركب من حروف مترتبة حادث
فان كلامه تع من جنس الحروف ومع ذلك ليس بحادث لان الترتيب والتعاقب
انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة واما اذا لم يثبت الكلام النفسي فصغرى
يكون ممنوعة بالنظر الى الكلام اللفظي باعتبار نفي الترتيب فيه تو ولا يخفى
ما فيه فان الصغرى على ما ذهب اليه كما يكون ممنوعة بالنظر الى الكلام النفسي
كذلك يكون ممنوعة بالنسبة الى الكلام اللفظي فان الكلام اللفظي وان كان من
جنس الحروف الا ان الترتيب والتعاقب فيه ليس في التلفظ لعدم مساعدة
الالة هذا نعم يحصل زيادة المؤنة كما له فتامل والادلة الدالة على الحدوث
كالتاليف والتنظيم من الكلمات متناسبة الاشياء متناسقة الدلالة والانزال و
التنزيل فانه موجب للانتقال من مكان عال الى سافل والمكان حادث والعربية
فانه يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتهما وكونه فيهما فانه يوجب
ان يكون كثير الاستعمال حادث فكونوا موصوفه لان محل الحوادث حادث
وكونه مسموعا فانه حادث فيوجب حدوث كله وكونه معجزا فانه يحدث
بالقياس الى المتحدى فيكون محله ايضا حادثا وكونه ليس مجموع الاجزاء بل
جزء منه منقضي وجزء اخر مسبوق بالمنقضي ولا يخفى ان بعض ما ذكر انما يكون
من سمات الحدوث لو كانت صفات حقيقية لا اضافات واعتبارية فتامل
يقتضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة اه قال بعض الافاضل للشيخ
ان يمنع كونها في انفسها سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم
مساعدة الالة في التلفظ دفعة واحدة كما في ضيق الحدقة الغير المساعدة

حدقة لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا يخالف الحركة فانها في انفسها سيالة
وغير قارة هذا ولا يخفى ان نفس اللفظ من جنس الحروف والاصوات لا يكون سيالة
ولا يكون مركبا من اجزاء متعاقبة ويكون امرا واحدا قائما بذاته تع مسمى منقسما
الى الكلمات والالفاظ المختلفة المركبة من الاجزاء المتعاقبة باعتبار ما يتعلق به من
التلفظ بيعرف فان تم تم ما ذهب اليه المص والا فلا ولو تم ما ذهب اليه المص
امكن تصحيح مذهب الحنابلة كما لا يخفى قوله وهذه الصفة قديمة اي صفة التكلم القائمة
بذاته تع قديمة ومعنى كونه تع متكلما هو قيام صفة التكلم به تع وهي الصفة التي
بها يولف الله تع تلك الكلمات في علمه الازلي وهذه الصفة مغايرة لصفة
العلم فان صفات غيره تع وتعلق علمه تع بها ولم يتعلق بها تلك الصفة وكلام
تع هي الكلمات التي هي مؤلفة له تع بذاته في علمه القديم بغير واسطة فيكون ايضا
قائما بذاته تع لان الشيء باعتبار الوجود العلمي له تع يكون عين علمه تع به والفرق بينها
وبين ديوان الحافظ مثلا مع انه ايضا موجود في علمه الازلي ان وجودها مرتبة
في علمه الازلي يتعلق صفة التكلم دون ديوان الحافظ فان وجوده فيه يتعلق
صفة العلم فقط فانه تع لما علم انه سيوجد حافظ بشيراز ديوانا كذا وجد
ديوانه في علمه الازلي كسائر الممكنات وهذا الكلام الازلي خطاب متوجه الى
مخاطب مقدر ولما كان علمه تع واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه ايضا واحدا
مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات
ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجودا
في الازل فيكون المضي والحضور في الاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب
المقدر فلا اشكال في ورود بعضها الماضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة صح
بصيغة الاستقبال كذا ذكره الش في الرسالة الجديدة وقال فيها وهذا
الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تع علمه ولا مذهب
الحنابلة ومن حذا حذوهم مثل صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات
والحروف او ما يشمل الاصوات والحروف والمعاني ولا ما هو المشهور
عن الاشعري من ان كلامه المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري

الاشعري كما يظهر بالتامل الصادق هذا فان قلت ان الكلام النفسي له تع
ان كان عبارة عن علمه تع بتلك الكلمات المؤلفة كان داخلا تحت العلم وان كان
عبارة عن الكلمات المؤلفة المعلومة له تع لم يكن صفة له تع كما ان الحوادث المعلومة له تع
ليست صفات له تع قلت هو عبارة عن الكلمات المؤلفة المعلومة له تع باعتبار وجودها
العلمي وهو بذلك الاعتبار وان كان عين علمه بالذات الا انها غيره بالاعتبار
وهو كان يكون التحقيق المذكور غير ما ذهب اليه الفلاسفة فان قلت ان الصفة
المصدر فلترتيب الكلمات اهو من الصفات المعلومة الثبوت او صفة اخرى فيزيد
الصفات قلت يمكن اختيار الشق الثاني ولا يزيد الصفات بناء على ان الكلام راجع
الى العلم ومتحد معه بالذات والحق اختيار الشق الاول ويكون تلك الصفة القدرة
اذ لا احتياج الى صفة اخرى لترتيب الكلمات في علمه تع ويكفي لاثبات صفة الكلام
كونه مغايرا للعلم بالاعتبار ومقالات اثبات كلامه تع بحيث لا يلزم منه شيء مما
لزم على غيره فلا يقدح في توجيهه اتحاده مع العلم بالذات بل يتاتى هذا التوجيه
ايضا على القول بعينية الصفات فانه رح قرره وحرره في الرسالة الجديدة مع انه
قال فيها بعينية الصفات مع الذات وبما ذكرنا يندفع ما اورد عليه من ان
ق اطلاق المتكلم عليه تع على ما ذهب اليه اطلاق للمشتق بدون قيام الماخذ الاشتقاق
وهذا صار سببا لتشنيع الاشاعرة على المعتزلة وذلك لان الكلمات المؤلفة لم تقم
بذاته تع وان كان علمه بها قائما به وان جعل المتكلم مشتقا من التكليم وهو
من الصفة التي كانت مصدر التاليف الكلمات يرجع الى الصفة القديمة وكانت
داخلة تحتها هذا واما ما قيل من ان القول بان كلام الله تع هو الكلمات
التي رتبها الله تع في علمه الازلي يستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلمي
وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود العلمي وقد ادعى الش فيما سبق
ان علمه تع اجمالي حتى لا يلزم وجود ما لا يتناهى في علمه تع فقد اجاب عنه
بعض الافاضل بان كون تلك الكلمات مترتبة في علمه تع يجوز ان يكون
باعتبار ظهارها ووجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث
لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على بعض كما ان سائر الممكنات

المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك كما اشار اليه الش بقوله ولما كان علمه واحدا
محيطا بجميع المعلومات كذلك كلامه ايضا واحد مشتمل على اقسامه فان قلت
على ما ذكره الش يكون ازلية الكلام النفسي باعتبار الوجود العلمي وكذا السما
النفسي والارض النفسي فلا اختصاص له بالكلام قلت لا شك في ازلية جميع
الممكنات بحسب الوجود العلمي وفي اتحادها بحسب هذا الوجود مع العلم
الذي هو صفة واحدة بسيطة كما ذكره الش الا انها باعتبار كونها صورة لتلك
الكلمات من حيث تعلق الصفة المصدرة لتاليفها في العلم كلام نفسي وباعتبار
كونها صورة لسائر الممكنات علم بها ودخل لتلك الصفة في هذا الاعتبار ولهذا
لا يسمى سماء نفسيا وارضا نفسيا بل وجودا علميا لهما وما اورد من ان المعتزلة
لم ينازعوا في ازلية جميع الحوادث باعتبار وجودها في ذاته تع ولا يصلح
ذلك للنزاع فجوابه ان الش لم يرد ان المعتزلة ينازعون في الازلية شيء من
الحوادث بحسب وجودها في علمه تع بل اراد انهم ينازعون في ازلية تلك
الكلمات في علمه بحسب تعلق تلك الصفة المذكورة فانها عندهم في علمه تع
كسائر الكلمات ولذا لا يثبتون الكلام النفسي فتامل في هذا المقام فانه من
مجال الافهام قوله وليس كلام الله تع الا ما رتبها الله تع بنفسه من غير واسطة
فان قلت يفهم منه ان كلام غيره تع بواسطة وهذا مبني على كون العالم
انفعاليا تابعا للمعلوم وليس كذلك بل هو فعلي وسبب للمعلوم كما هو مذهب
الاشاعرة وصرح به الش في الرسالة الجديدة قلت سببية العلم وفعليته
لا ينافي كونه تابعا للمعلوم فان العلم من حيث انه حكاية عن المعلوم لا يكون
له اقتضاء لوجود المعلوم ومدخلية فيه لكنه من حيث انه يصير وسيلة الى اقتضاء
الفعل وارادته يكون له سببية ومدخلية في وجوده فكونه تابعا لنفس المعلوم
لا ينافي كونه سببا له وقد سبق نقل ذلك عن سيد المحققين قدس سره قوله
وعلى ما هو ظ كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام
الله تع بل معانيها وذلك لان كلامه هي الكلمات التي رتبها الله تع
في علمه الازلي بصفة التكلم والعلم والمعلوم متحدان بالذات على ما ذهب
اليه المحققون فان قلت ان المحقق ان العلم والمعلوم مختلفان بالحقيقة
على القول بان حاصل ماهيات الاشياء ايضا ومعنى الاتحاد بالذات والاختلاف
بالاعتبار انه لو عري ما في الذهن عن العوارض الذهنية والاعتبار الحاصل بحسبها
كان متحدا مع ما في الخارج فالاعتبار خارج في ماهية العلم على ما سبق فيرد عليه
ما يرد على ما هو ظ كلام متقدمي الاشاعرة قلت كون الكلام اللفظي كلاما له تع
باعتبار انه وجود خارجي لما هو كلامه وصفته اقوى من اطلاق الكلام عليه باعتبار
انه دال على ما هو كلامه فتامل فيه فان المتحدى به ح يكون كلام الله تع الا ان المتحدى
باعتبار وجوده الخارجي قوله يكون كانكار ما بين اوراق ديوان حافظ كلام
حافظ ومعنى هذا الانكار ان ما بين هذه الاوراق ليست هي الكلمات التي رتبها
حافظ في خياله باعتبار وجودها الخارجي وهذا كذب فيكون بمعنى انكار كون
ما بين الدفتين كلام الله تع انه ليست هي الكلمات التي رتبها الله تع في علمه
الازلي بصفة التكلم موجودة بالوجود الخارجي وهذا كفر قوله ليس الكلام في اسماء
الاعلام الموضوعة في اللغات فان قلت وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة
تفهيمه فاذا لم يمكن ان يتعقل ويتصور ويفهم فلا يتصور وضع اسم بازائه
الا عند من جوز تعقل بذاته فانه يمكن ح ان يكون له اسم بازائه فالجواب ما ذكره
سيد المحققين قدس سره في شرح المواقف من ان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع
الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز تصور ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع لخصوصه
ويقصد به تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخفا رجا
عن مفهوم الاسم على ما مر من لفظة الله اسم علم له موضوع لذاته من غير
اعتبار معنى فيه انتهى قوله قلت وذهب الامام الغزالي ره اشارة
الى ان من لم يستوف مذاهب لتركه مذهب الغزالي قوله بخلاف
التسمية فانه تصرف شرعي فلا يجوز بدون التوقيف كما في لفظ الله
يدل عليه قوله وشيطان يلفظ حداي وتكري واشباههما في سائر اللغات على
ان يكون المراد بسائر اللغات ما عدا العربية مما فيها الاعلام الموضوعة
ويمكن ان يكون المراد ان التسمية لا يجوز مطلقا ولفظ الله ليس علما بل هو

بمعنى المعبود اذ هو ماخوذ من الالوهية ويدل عليه ظاهر قوله فانه تصرف
في المسمى ولا ولاية عليه الا لله اه فتامل قوله والمعاد هو مصدر او مكان
وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود
بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد
الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على
ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن
علاقة البدن واستعمال الالات والتبرى عما ابتلت به من الظلمات
كذا في شرح المقاصد وتوجيه تسمية ما يراه الفلاسفة معادا انما يتم على
مذهب القائلين بان الارواح موجودة قبل حدوث الابدان مع انهم
ايضا وهو الحق ويدل عليه قوله تع ارجع الى ربك لا على مذهب القائلين
بان الارواح موجودة بحدوث الابدان مع انهم ايضا قائلون ببقاء
الارواح بعد المفارقة وتلذذها وابتهاجها بوجدانها متصفة
بالكمالات وتالمها بتحسرها على فوت الكمالات وهذا هو المعاد الروحاني
الذى اثبته الفلاسفة وبعض المحققين من اهل الاسلام ايضا الا انه لا يجب
الاعتقاد به ولا يكفر منكره ولا يفسق من اهل البدع ومن ثمه لم يدرج
في المسائل الكلامية قوله بحيث لا يقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه
من الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد تاويلها بالامور الراجعة
الى النفوس الناطقة فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات ذلك الدين
القويم قوله اولم ير الانسان الهمزة للانكار والتعجب والواو للعطف على
جملة مقدرة اى الم يتفكر ولم يعلم الانسان علما يقينا انا خلقناه من
نطفة فاذا هو خصيم مبين وفيه تقبيح بليغ لانكارهم الحشر حيث
عجب الله تع منه وجعله الله تع افراطا في الخصومة لان وزن الخصيم
من اوزان المبالغة ومنافاة لاعترافهم بالقدرة على ما هو اشد من
الايجاد في بداء الخليقة يعني ان انكارهم الحشر يستلزم لمنافاة فاحشة
بين انكارهم القدرة على ما هو اهون وهو احياء الاموات مرة ثانية ولو

ولو كان من اجزاء بالية وعظام رميمة وبين اعترافهم بالقدرة على ما
هو اشد واصعب وهو الايجاد والاحداث من كتم العدم كما قال تع
ولم يك شيئا ومقابلة للنعمة التى لا يد عليها وهى خلقه من اخس شيء
وامهنه وهو النطفة حال كونه شريفا مكرما كما قال ولقد كرمنا بني
آدم بالعقوق والتكذيب وضرب لنا مثلا اى امرا عجيبا وهو نفى
القدرة على احياء الموتى وتشبيهه بخلقه بوصفه بالعجز عما عجزوا عنه من
احياء الموتى ونسي خلقه اى خلقناه اياه اى ترك التفكر في بدء خلقه
ليدل ذلك التفكر على البعث فانه لا فرق بين بدء الخلق وبين البعث
ثانيا فان كلا منهما احياء مواد وجماد وانما فسر النسيان بترك التفكر
اشارة الى ان النسيان ليس بمعنى الحقيقي اذ لو كان بمعناه الحقيقي لكان
الناسي معذورا بل انما هو بمعنى ترك التفكر عنادا وانما عبر عنه
بالنسيان لانه تركه كترك الناسي نسيانا كليا وقوله تع قال من يحيي العظام
وهي رميم استئناف لبيان المثل وفي الكشاف فان قلت لم سمي قوله تع
قال من يحيي العظام وهي رميم مثلا قلت لما دل عليه من قصة عجيبة
شبيهة بالمثل وهي انكار قدرة الله تع على احيا الموتى او لما فيه من نفيه
لان ما انكر من قبيل ما يوصف الله تع بالقدرة عليه هو نفس الامر
فاذا قيل من يحيي العظام على طريق الانكار لان يكون ذلك مما يوصف
الله تع بكونه قادرا عليه كان تعجيزا لله تع وتشبيها له بخلقه في انهم
غير موصوفين بالقدرة عليه انتهى كلامه قل يحييها الذى انشاها اول
مرة فان قدرته كما كان لامتناع التغير فيه والمادة باقية على حالها في القابلية
اللازمة لذاتها قال بعض الفضلاء في حاشيته على تفسير البيضاوي ونقل
ان ابا نصر الفارابي المشهور بالمعلم الثاني اذا قرأ هذه الاية الكريمة
كان يقول ياليتني هذا العالم الرباني يعني المعلم الاول ارسطو وقف
على هذا القياس الجلي فانه اعلم ما يقول فيه وهو بكل خلق عليم يعلم
تفاصيل المخلوقات وكيفية خلقها فيعلم اجزاء الاشخاص المتفتتة اصولها

وحصولها وموقعها ويعلم طريق تميزها وضم بعضها الى بعض على
النمط السابق واعادة الاعراض والقوى التي كانت فيها واحداث مثلها
كذا في تفسير البيضاوي وفيه اشارة الى دفع شبهة المنكرين في الجسماني
والى المذهبين فيه كما لا يخفى على المتامل قوله واستمر وجوده في وقت
اخر وعلم ذلك وشوهد علم ان الوجود واحد لان الوقت ليس من
المشخصات فانها قاطعون بان زيدا الموجود في هذا الآن هو بعينه
الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلافه نسب الى السفسطة وما يقال
من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود
مع قيد كونه في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون
الخارج وقد حكي انه وقع هذا البحث بابي علي مع احد تلامذته وكان مصرا
على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال
ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان باحثك
وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف
بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات وظهر من هذا
ايضا بطلان ما استدل به في التجريد على امتناع اعادة المعدوم من انه لو جاز
اعادة المعدوم لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلين عليه دفعة
ويلزم التسلسل في الزمان فان هذا مبني على كون الوقت من المشخصات
على ما يدل عليه تقريرات الجديد لهذا الكلام حيث قال يعني لو جاز
اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادته بوقته الاول لانه من
جملتها ضرورة ان الموجود بعينه كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه
في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه
معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي هذا رفع للتفرقة
والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدأ من حيث كونه
معادا ومعادا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري
وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان من جهة

جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد ولما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة
كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت
المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض
والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان
سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادة ـه
لما ذكرنا وسيجيء انتهى قوله ولكن يجب في الحدوث اه اي يكون موافقا
ومشاركا له في جميع العوارض والواحد التي يمكن اشتراكهما فيه ذكر
المثل هنا المص نف لزيادة التوضيح واظهار عدم الفرق بينه وبين المعاد
المفروض في اشتباههما الى احد حتى يظهر بطلان كون ب منسوبا الى آ
ويكون مثل ج في الحدوث والاتصاف والمقدار هذا الدليل على عدم ـه التم
انحفاظ وحدة الذات كما لا يخفى على المتامل وسيظهر عن قريب ان
ح قوله فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه هذا مبني
على ان ابن سينا لما ادعى البداهة في اصل الدعوى لم يبال باجراء الكلام في
مقام التنبيه على طريق المانع فان قلت لعل كونه منسوبا الى ب دون
ج مستند الى تشخصهما المتمايزين لتخالفهما بالعدد على ما ذكر اجيب عنه
بانا ننقل الكلام الى التشخصين بانه لم كان تشخص ب عين تشخص آ دون
تشخص ج قوله واذا كان المحمولان الاثنان هما الوجود السابق و
الوجود اللاحق او الموجود والمعدوم والاول اظهر بالنسبة الى المقام
اذ المحق اثبات التغاير بين الوجود السابق والوجود اللاحق ويشير
الى الثاني قول الشارح في تعليقاته على الشرح الجديد حيث قال فيها
لبيان محصل هذا الدليل ان العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانها
فلا يكون موضوع الوجود والعدم شيئا واحدا العدم انحفاظ الذات
حال العدم فامتياز المعاد هنا نفس المفروض واختصاصه بصفة الاعادة ده
ان كان لكونه ثابتا حيث الذات حال العدم فهو باطل لان المعدوم
لا هوية له وان كان لكونه مفروض الوجود اولا فهو عين النسبة التي وقع

النظر في امكانهما وذلك غير متصور عند فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية
الصرفة انتهى واعلم انه ليس هذا الدليل الاستدلال على امتناع العدد بامتناع
الحكم على المعدوم بصحة العدد بناء على ان المعدوم لا هوية له كما فهمه المتأخرون
اذ يرد عليه وجوه من الايراد الاول المعارضة بانه لو امتنع اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه بامتناع العود ولكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة
العقلية اليه فلا يصح الحكم عليه الثاني النقض بان ما ذكرتم من الدليل على
عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على ان المعدوم في الخارج
لا يصح عليه حكم من الفعل اصلا مع ان الحكم على ما ليس بموجود في الخارج ممكنة
صحة مطابقة لما في نفس الامر كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وغير
ذلك الثالث المنع بانا لانم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة
العود لكونه لا هوية له يتصورها العقل ليحكم عليه ولا يستلزم ذلك امتناع
العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير ان يتصور متصور ويحكم عليه
بشيء من الاحكام وايضا قال الش في هذا البحث لقائل ان يقول لانم هذا
البرهان لزم ان لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم ان لا يوجد الحوادث
بان يقال لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد الخ فالحق
ما ذكره الش من محصل الدليل وحاصله ان نسبة المعادية الى الحادث الذي
فرض انه معاد ليس اولى من نسبتها الى المبتدأ المفروض بمعنى انه ليس الحكم بانه
هو الذي كان اولى من الحكم بان هذا المستأنف هو الذي كان لان الحكم بانه
هو الذي كان انما يصح اذا حفظ وحدة الذات ولم يفقد وليس كذلك لان المعدوم
فقدان الذات بل الحق ان يقال كما لم يصح الحكم على المستأنف بانه هو الذي كان
لم يصح الحكم على الحادث بانه هو الذي كان بناء على عدم انحفاظ وحدة الذات
وحديث المثل المستأنف انما هو للتوضيح ليظهر ان الحادث المفروض كونه معادا
لا فرق بينه وبين الحادث المستأنف في نسبة الاعادة اليهما فاما ان يقال
كل منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا ولما بطل الاول تعين الثاني قيل
ان اعادة المعدوم نظير الطفرة في المكان فان اعادة المعدوم كالطفرة في الزمان

في الزمان وكما ان تعلق جسم بمكان بعد تعلقه بمكان آخر دون ان يحصل
تعلقه بالامكنة ما بينهما محال بالبديهة كذلك تعلق الشيء بزمان آخر سابق من
غير ان يحصل تعلقه بالزمان الذي بين الزمانين اشارة الى انه لو حصل له
تعلق بالزمان الذي بين الزمانين اما باستمرار وجوده او ذاته على
ما هو راي المعتزلة لم يكن في ذلك التعلق استحالة فتامل فيه **قوله** فان
استمراره موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة استمرار الوجود اشارة الى
كون الذات محفوظة من حيث الوجود واستمرار الثبوت اشارة الى انحفاظها
من حيث الذات كما هو راي المعتزلة **قوله** واتحادها مع صورة الموجود الخارجي
بمعنى انها بعد التجريد عينه اي بعد التجريد عن العوارض الذهنية بكون
عين الشخص الخارجي وليس مراده انه بعد التجريد بكون الشخص الخارجي
لوجوده وهو ايضا عن التشخصات الخارجية بحيث لا يبقى الا الماهية المجردة
حتى يندفع به ما اعترض به بعض المتأخرين في تعليقاته على التجريد من
ان كون الموجود في الذهن شخصا ذهنيا محفوظا بعوارض يكون بعد
التجريد عين الشخص الخارجي لا ينفي كون الشخص الخارجي محفوظا
في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض فان هذا المعنى مبني على ان
المراد بالذهن هو النفس المجردة وليس كذلك بل المراد مطلق المشاعر
فيشمل الخيال فان قلت فلم لم يحمل على النفس لاندفاع الاعتراض قلت
فيقول الخصم الكلام في حفظه بحسب وجوده في الخيال وح يرد الاعتراض
فالحق في الجواب ما ذكره ذلك البعض هناك من ان الحكم بان ب
مثلا في الخارج هو ما كان آ في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمرارها
في الخارج ولا ينفعه كونها في الذهن محفوظة في الذهن انما ينفع الحكم
بان ب كان او اما بان ب كان آ في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون
الذات مفقودة في الخارج فليتامل انتهى **قوله** وايضا لما ان المعدوم موجود
الخ يعني اذا فرض هذا المبتدأ موجودا في ~~خارج~~ الذهن وقت كون
المعدوم موجودا فيه بحيث يكون الموجودان الذهنيان متشاركان في جميع

ما يمكن فيه الاشتراك فلا يكون الحكم بان احدهما هو ما كان موجودا في الخارج
سابقا دون الآخر اولى من عكسه وح لا يكون الحكم بان المعاد المفروض وجوده
في الخارج ثانيا هو ما كان موجودا في الخارج سابقا اولى من الحكم على المثل
المستانف بانه كذلك فتامل واورد عليه ان اللازم اه محصل الايراد ان
زمان العدم تخلل بين زمانيه الوجود في الزمان الاول وان كان متحد
مع الوجود في الزمان الثاني الا انه يغايره بالاعتبار فيحصل للعدم المتخلل
طرفان متغايران بالاعتبار ويمكن تخلله بينهما ما يمكن بين المتغايرين
بالذات وانما قررناه هكذا مع ان الظاهر تقريره هو انه يجوز ان يكون
لشيء واحد وجودان متغايران بالذات يتقدم باحدهما على العدم وبالعدم
على الآخر ليطابقه الجواب بقوله ولا يخفى ان معنى تقدم الشيء مطلقا اه
فان محصل الاستدلال على انه لا يمكن تخلل العدم بينهما لانهما اذا كانا
متحدين بالذات يلزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه تقدما زمانيا وبديهة
العقل كما يحكم ببطلان تقدم تقدم الشيء على نفسه متقدما زمانيا كما
في صورة الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واما اذا
قرر السؤال على ما هو الظ فالجواب مطابق ح ما ذكره في تعليقاته
على الشرح الجديد وهو ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات
بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان
فان الوجود لكل شيء عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار ونسبة الوجود
الى الماهية ليس نسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ
وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود ثم على تقدير جواز ذلك
لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة انتهى ولا يخفى انه كلام حق سواء
كان الوجود الخاص بالشيء عين تشخصه كما حققه سابقا ونقله عن الفارابي
او لازما له لانه اراد بعينية الوجود الشيء في الخارج ان الشيء لا يتقدم ولا
يحصل بدونه بمعنى انه تحصله وتقومه هو عين وجوده فلا يتصور تبدل
الوجود مع بقاء الذات لا لمجرد عدم الامتياز بينه وبين الشيء في الخارج

لجريانه في سائر الاعتبارات التي يجوز تبدلها مع بقاء الذات بينها فان قلت
سلمنا ان الوجود واحد لكن لما كان هذا الشيء موجودا به مرتين فاللازم تخلل
العدم بين موجوديته اولا وبين موجوديته ثانيا قلت ان الموجودية وكون
الشيء موجودا او الوجود واحد على ما صرح به بعض المتاخرين في تعليقاته
على حاشية التجريد ووجه عدم مطابقة الجواب المذكور بحسب الظ للسؤال
ان السائل ايضا قائل بان معنى التقدم ذلك لكنه قال بجواز الوجودين
لشيء واحد وقيل يمكن ان يكون مراده الاستدلال على ان الشيء الواحد
لا يجوز ان يكون له وجودان حيث قال يحكم ببطلان تقدم الشيء على
نفسه بالزمان كما يحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه بالذات كما في صورة الدور
فلو جاز ان يكون لشيء واحد وجودان لتوقف العقل في هذا الحكم ولم يبتا دع
فيه لانه يجوز ان يتقدم شيء باحد الوجودين على نفسه بالوجود الآخر فمحط
الجواب هو عدم الفرق بين الحكمين الذي يدل على وحدة وجود شيء
واحد فقوله معنى تقدم الشيء اه اما تمهيد له واما اشارة الى جواب ايراد
ربما يورد في هذا الموضع وان لم يذكروه وحاصله انه يجوز ان يتخلل
العدم بين العوارض الغير المشخصة مع بقاء العوارض المشخصة في الحالين
انتهى ويفهم من تقرير بعضهم لهذا المقام ان قوله ولا يخفى اه جواب
بتغيير الدليل حيث قال اولا لو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على
نفسه تقدما زمانيا واللازم بط فالملزوم مثله ثم ذكر في بيان الملازمة
ما يدل على اثبات المقدمة الممنوعة وهي تخلل العدم بين الشيء ونفسه وما يدل ل
على ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان ففيه نوع اضطراب
والاولى في تقرير السؤال والجواب ما ذكرنا اولا هذا قيل ولقائل ان
يقول كما يجوز وجود تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا عند تغاير
الجهة كذلك يجوز في التقدم الزماني فتامل قوله ويمكن ان يدفع
بان اللازم من تقرير الدليل تقدم الشيء من حيث الذات لان الذات موجو ده
في الزمان الاول والثاني مفقودة فيما بينهما ولا يجوز الاختلاف الذي

لا يوجب الاختلاف الذاتي واعلم ان ابن سينا لما ادعى بديهة المدعى لم يبال
لذكر بعض المقدمات التنبيهية في صورة المنع حيث قال في التعليقات ولم لا
يجوز الوجود نفسه معادا ويكون الوقت ايضا معادا فيكون الحدوث ايضا
معادا فيكون ليس هناك وقتان ولا وجودان ولا حدوثان اثنان بل واحد
بعينه معاد ثم كيف يكون العود ولا اثنينية وكيف يكون اثنينية ويجوز ان يكون
المعاد بعينه هو الاول هذا لقد فصلنا الكلام في اعادة المعدوم ندع تفصيل
فلا نفصل وكن على بصيرة قوله فافهم ذلك لا يقال وجه الامر بالفهم
ان الاجزاء المتبادلة من اول عمره الى اخره التي بحسبها الكسب المعاصي
والطاعات اما ان يحشر جميعا فيلزم عدم كون المحشور ما هو المبدأ ان المبدا
اما ما هو عند الموت او بدء الفطرة او اثنائها والمحشورة غيره على كل التقا
دير واما ان يحشر ما هو عند الموت فقط فهو خلاف قانون الحكمة و
العدالة وايضا لا يمكن القول بان جميع الاجزاء من اول عمره الى اخره محشورة
فيه اذ على تقدير ان ياكل انسان انسانا يصير اجزاء الماكول اجزاء للاكل فيلزم
عدم حشر الماكول بالاستقلال وايضا اذا اكل انسان حيوانا يصير اجزاء
الحيوان اجزاء له من حشر جميع اجزائه حشر الحيوان في ضمنه فتعذيبه خلاف
قانون العدالة لانا نقول ان المحشورة هي الاجزاء الاصلية وهي محفوظة
من اول العمر الى اخره واما الاجزاء المتبادلة بحسب التحليل الحرارة الغريزية
والتغذي بانواع الاغذية فلا عبرة بكونها محشورة بعدم اختلال قانون
الحكمة العدالة فتامل فيه فهذا كله على تقدير عدم القول بالنفوس المجردة
واما على تقدير القول بها على ما ذهب اليه المحققون فلا اشكال في المعاد
الجسماني اصلا لانه يمكن ان يختار في حقيقته ما قاله كثير من المحققين كابي عبد الله
الحليمي وحجة الاسلام الغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من
قدماء المعتزلة وجمهور متاخري الامامية وكثير من الصوفية وهو ان
الانسان بالحقيقة النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب
والمعاقب والبدن يجري منها الالة وهي تبقى بعد خراب البدن فاذا اراد

اراد الله حشر الخلائق خلق لكل نفس بدنا وتتصرف كما كان في الدنيا وعلى
هذا لا يختل قانون العدالة وان لم يكن البدن الثاني مشتملا على الاجزاء الاصلية
للبدن الاول نعم هذا ينافي ظاهر الحديث الذي نقل لبيان الاية المذكورة
في اول البحث فالمختار ما يكون اقرب الى ظاهرها بقدر الامكان ولذا
بين العلامة البيضاوي المعاد الجسماني باحد توجيهين المذكورين في الشرح
اولا مع انه ايضا ذهب الى ان الانسان بالحقيقة انما هو النفس الناطقة المجردة
والبدن بمنزلة الالة وهو المكلف والعاصي والمطيع والمعاقب والمثاب
على ما يظهر من تتبع تفسيره قوله بمعرفة الله ومحبته الاولى تقديم المحبة
في العبارة فانها مقدمة في الخارج على المعرفة هي اول علاقة بين السالك
وبين الحق تع على ما سمعت عن بعض العارفين لكن الامام حجة الاسلام
في كيميا السعادة غاية همه سعادتها آنست كه كسى بدان جهان شود
وانس ومحبت حق تع بروى غالب شده باشد وانس بذكر تمامى شود
ومحبت ثمرة معرفت است ومعرفت ثمرة فكر است واين همه بخلو
راست ابد انتهى وعلى هذا يكون مراد بعض العارفين بالمحبة المقدمة
على المعرفة هو الانس دون التي تكون ثمرة للمعرفة وهي مرادة ههنا فلذا
قدم المعرفة عليها قوله لا يمكن ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية
يعني اذا حصل سعادة الارواح للانسان بالمعرفة والمحبة والاستغراق
في تجلي انوار القدس واللاهوت فلا يمكن الالتفات الى شيء من اللذات
الجسمانية ح اذ المحبة وظهور الاثار من جانب المحبوب يكونان مانعين
من الالتفات الى شيء آخر وهذه المرتبة قد تحصل في هذه النشاة للمتجر دين
عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك المجردات قوله كانت قوية قادرة
على الجمع بين الامرين ويؤيده هذا ما نقل عن بعض العارفين في ارباب
الكشف وهو ان اهل الجنة فذاهم المراتبة وصفاتهم الطبيعية ينقلب
بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا روحانية مع بقاء حقيقة الجسم في
باطن السعداء فالباطن مطلق والظاهر مقيد فانه يفهم منه انهم في الظاهر

من عالم الملكوت للملك مع بقاء حقيقة الجسم في الباطن واستيفاء اللذات الجسمانية
فيمكن الجمع بين السعادتين ح والله اعلم بحقيقة الحال قوله وقد بسطت الشريعة
الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم هذا الكلام يدل
على ان ابن سينا كان معترفا بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم ومصدقا بجميع ما جاء به ولا
ينافي هذا بيانه لمطالب الفلاسفة المخالفة لقوانين الاسلام فان حكاية الكفر ليس
بكفر ونقل عن الامام الشافعي ان ابن سينا تاب في اخر عمره ورد المظالم و
حفظ القرآن وكان يختم في كل ثلثة ايام وكان حنفي المذهب ومات بهمدان
ودفن فيها قوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية دفع لتوهم
بعض معاصريه رح حيث قال كون المعاد الجسماني مقصرا خاصا بعلم
الكلام غير مسلم بل من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة على ما صرح الشيخ
في الشفاء حيث قال ان الحشر قسمان جسماني وقد اغنانا النبي عم عن
التعرض له وروحاني ونحن نثبته ووجه دفعه ظ بعد التامل في الشرح
وللفاضل ان القائلين بالمعادين ما جمعوا بين الشريعة والحكمة بضم مسئلة
من الحكمة الى الشريعة كما ان ابن سينا جمع بين الحكمة والشريعة بضم مسئلة من
الشريعة الى الحكمة فليس المعاد الروحاني من مسائل الشريعة كما ان المعاد
الجسماني ليس من مسائل الحكمة والفلسفة قوله والحكمة في الحساب اه دفع
لما يقال ان محاسبة الاعمال انما يكون لمعرفة كميتها وهي معلومة له تع فيكون
المحاسبة عبثا ووجه الدفع انا لا نم ان فائدتها معرفة الكيفية بل الحكمة
والفائدة ما ذكره الش قوله لقوله تع اعدت للمتقين واتقوا النار التي
اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل
بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار خلاف الظ فلا يعدل اليه بدون قرينة ومن تتبع
الاحاديث الصحيحة وجد اشياء كثيرا مما دل على وجودهما دلالة ظاهرة قوله
والجواب منع امتناع الخلاء اه اختيار للشق الثالث بمنع بطلان ما يلزم على
تقريره بناء على اقتضاء البسيط الكروية على ما زعمت الفلاسفة وتماس الكرة

الكرة انما يكون بنقطة ووجه هذا المنع لا يخفى على من تتبع كتب الحكمة والادلة
التي ذكر فيها لامتناع الخلاء فانها غير تامة ثم اشار الى منع اللازمة بقوله وعلى
تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرجة مملوة بجسم اخر وادلة الكروية لا تتم
حتى يقال ان الجسم الاخر ايضا يلزمه ان يكون كرويا فوقوع الفرجة لازمة البتة
ويحتمل ان يجوز وجود عالم اخر فلا ينافي وجودهما الان لما ذكره ارباب
الارصاد في هيئة الافلاك وحركاتها ولذا قال العلامة البيضاوي في تفسير
قوله تع عرضها السموات والارض اعدت للمتقين وفيه دلالة على ان الجنة مخلوقة
وانها خارجة عن هذا العالم قوله قلت اذا كانت الجنة فوق السموات
السبع اه فان قلت هذا مناف لما ذكره ارباب الارصاد في كيفية نضد الافلاك ك
التسعة قلت فيما ذكره شكوك واوهام على انهم اثبتوا ما اثبتوا بادراك
تسع حركات في بادي الراي ولا احتياج للحركات التسعة الى الافلاك التسعة بل
يحتمل ان يتعلق بمجموع الافلاك السبعة للكواكب السبعة نفس ويصدر عنها
الحركة اليومية ويكون الثوابت مركوزة في تحت المتمم الحاوي لفلك زحل
ويكون حركتها مستندة اليه هذا ولا يباعد ما ذكره الش بقوله تع وسع
كرسيه السموات اذ يجوز ان يكون الجنة فوق الكرسي ايضا الا انه نفرض لما
اكتفي في رد شبهة المعتزلة فان قلت لا ينافي وسعة الكرسي للسموات والا دض
وسعة للجنة ايضا فليكن فوق السموات وتحت الكرسي قلت يابا ظاهر قوله
عم سقف الجنة عرش الرحمن قوله وقال النووي في شرح صحيح مسلم ان
اطفال المشركين في الجنة وهذا هو الصحيح فان النووي استخرجه من الاحاديث
الصحيحة الراجحة على ما نقله الش ههنا ونحو الحديث الوائدة وقال معنى قوله عم
الوائدة والموؤدة في النار القابلة التي كانت تستر الولد في الارض والمو و دة
لها وهي ام الولد في النار كذا ذكره الشيخ شهاب الدين بن حجر في شرح المشكاة
قوله واجيب بمنع دلالته على العموم في الاشخاص والاحوال في شرح المواقف
والامام الرازي بعدما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب
عنه اجمالا دليلكم في نفي الشفاعة لابد ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات

ودلائلنا في الاثبات لا بد ان يكون خاصة فيهما لانا نثبت الشفاعة في حق كل شخص
ولك وجميع الاوقات وهي الخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة
المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير **قوله** جمعا بين الادلة اذ لا يجوز اهمال بعض
الدلائل المتعارضة ان امكن الجمع ههنا وهو ممكن ههنا بتخصيص الادلة الدالة على
النفي بالكفار وبه يندفع التعارض ح **قوله** وهذا هو الشفاعة الكبرى الذي خص ببعض
العلماء المقام المحمودية ويدل عليه ما روي ان المؤمنين ياتون للشفاعة الى آدم ونوح
وابراهيم وموسى وعيسى عليهم ويقول كل منهم لست للشفاعة فياتوني فاستذن
على ربي في داره فياذن لي عليه فاذا رايته وقعت ساجدا فيدعني ما شاء
الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد وقل تسمع واسئل تعط فارفع راسي
فاثني على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحد لي حدا فاخرج فادخلهم
الجنة ملتقطا يبقى في النار الا ما قد حبسه القران اي وجب عليه الخلود ثم
تلى هذه الاية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا قال وهذا المقام المحمود
الذي وعد نبيكم صلى الله عليه وسلم وقد يقال ظاهر هذا الحديث مشعر بان
شفاعة لجميع الناس فينافي امتي امتي على ما روي في الاكثر الاحاديث فانه
يدل على تخصيصها بامته فلا يجاب بان شفاعته عم الخلائق عامة فهو
لسائر الناس حقيقة اذ يرد عليه انه كيف يتباعد سائر الانبياء عن شفاعة
امتهم فالحق ما اجيب به من ان الانبياء لم يتباعدوا من نفس الشفاعة
انما تباعدوا من البداءة بها فرسولنا بداءة بالشفاعة وهذا هو السيادة
المذكورة في حديث ابي هريرة رض انه عم قال انا سيد الناس يوم القيمة
وذلك لان شفاعة الانبياء لامتهم انما فتح بشفاعته عم لامته اولا **قوله**
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا عرضهم عليها احراقهم بها يقال
عرض الامام الاسارى على السيف اذا قتلهم به وغدوا وعشيا اي في
هذين الوقتين يعذبون وفيما بينهما الله اعلم بحالهما فاما ان
يعذبوا بجنس اخر من العذاب او ينفس عنهم ويجوز ان يكونا عبارة عن
الدوام كذا في الكشاف وعطف قوله ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون

فرعون اشد العذاب يدل على ان الاول قبل يوم القيمة والاية في حق الموتى
فما ذلك الا عذاب القبر **قوله** والمراد بالاماتتين والاحيائين الاماتة الاولى
ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا
هو الشايع المستفيض بين المفسرين قالوا والغرض من الاحيائين انهم عرفوا
فيهما قدرة الله تع على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب
التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا
معترفين بذنوبهم في هذه الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين
ما ذكرو بالاحيائين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر
الامور الماضية واما الحيوة الثالثة اعني حيوة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى
ذكرها وعلى هذين التفسيرين يثبت الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال
بالمسئلة والعذاب ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما حمل الاماتة الاولى على
خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائين
على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وح لا يثبت بالاية الاحياء في القبر فيرد
عليه ان الاماتة انما يكون بعد سابقة الحيوة ولا حيوة في اطوار النطفة وايضا
هو قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين **قوله** الفتيان
يبتلون ويدل عليه تلقين النبي عم لابنه ابراهيم **قوله** من عالم ملكوت من
الملك والتاء للمبالغة فهو اعظم من الملك فالملك عالم الشهادة والملكوت عالم
الغيب **قوله** والاول ان يكون فعل الله تع او ما يقوم مقامه من الترك
وذلك لان التصديق من الله تع لا يحصل بما ليس من قبله ومثال الترك ما
اذا قال معجزتي ان امنع يدي على راسي وانتم لا تقدرون ففعل فعجزوا
فانه معجز دال على صدقه ولا فعل لله تع ثمه فان عدم خلق القدرة على ذلك
ليس فعلا بل هو عدم صرف ومن جعل الترك وجوديا بناء على ان الكف حذف
او ما يقوم مقامه من الترك لعدم الحاجة اليه والمشروط عنده كون المعجزة من
فعل الله تع **قوله** الثاني ان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فلا يدل على
التصديق وهو بمنزلة التصديق من الله تع **قوله** الثالث ان يتعذر معارضته

فان ذلك حقيقة الاعجاز **قوله** الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ليعلم انه تصديق
له **قوله** بل يكفي قراين الاحوال مثل ان يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا
فيفعل بان دعى الله تع فاظهر الله تع فيكون ظهوره دليلا على صدقه وبانه
منزلة التصريح بالتحدي **قوله** لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله
تع اياه **قوله** فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة قيل عدم خروجه عن كونه معجزا انما
هو اذا عاش بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدي لا اعرف
في هذه الصورة خلافا من الاصحاب ولو خر ميتا في الحال قال القاضي بطل
الاعجاز لانه كان ادعى للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق انه لا فرق
بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاحياء في الصورتين
بخلاف الضب **قوله** وسيرته المطهرة اه اشارة الى طريق اهل البصيرة في
لاثبات نبوته عم والاول طريق العوام **قوله** على وجوب عصمتهم فيما
دل المعجزة على صدقهم فيه اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا
لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو بط **قوله** فهم معصومون عن تعمده لخالف في
الا الحشوية وهي عندنا مستفادة من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين
وعند المعتزلة من العقل بناء على اصلهم في التحسين والتقبيح **قوله** لكنهم
جوزوا اظهار الكفر تقية يرد عليه انه يلزم عدم اظهار الدعوة وايضا ينتقض
بدعوة ابراهيم وموسى عليهما **قوله** قلت لا يخفى ما بين اوله واخره من التنافي
اذ اوله صريح في جواز صدور الذنب عنهم في الجملة بعد البعثة واخره في عدم
جواز صدورها عنهم عمدا بعد البعثة هذا ويمكن ان يكون الاخير مذهبه
ومختاره وان كان مخالفا لما دل عليه كلام الجمهور على ما دل عليه اول كلامه او
توجيها لمذهب الشيعة من منع صدور الصغيرة قبل الوحي بعده فتامل **قوله**
وعلى هذا اي على ان المراد بالافضل اكثر ثوابا **قوله** وهم الذين قال الله تع فيهم
كانوا الفا وثلثماية او اربعماية او خمسماية بايعوا رسول الله عم على ان يقاتلوا
قريشا ولا يفروا عنهم وكان عم جالسا تحت سمرة او سدرة بالحديبية
قوله على يد المؤمن متقي اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيا

الصيانة وهي في عرف الشرع اسم لمن يقي نفسه عما يضره في الاخرة وله ثلث مراتب
الاولى التوقي عن العذاب المخلد بالتبري عن الشرك وعليه قوله تع والزمهم كلمة
التقوى والثانية التجنب عن كل ما يؤثم من فعل او ترك حتى الصغاير عند
قوم وهو المتعارف باسم التقوى في الشرع **قوله** وهو المعني بقوله تع ولو ان اهل
القرى آمنوا واتقوا والثالث ان يتنزه عما يشغل سره عن الحق ويتبتل
اليه بشراشره وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله تع اتقوا الله حق تقاته كذا
في تفسير البيضاوي **قوله** والدليل على حقيتها قصة مريم حيث حبلت بلا ذكر و
وجد الرزق عندها بلا سبب وساقط عليها الرطب الجني النخلة اليابسة و
قصة مريم وجعل هذه الامور معجزات لزكريا مرد او ارهاصا لعيسى عم مما
لا يقدم عليه منصف كذا في شرح المواقف وكذا احضار اصف عرش بلقيس
في طرفة عين من مسافة بعيدة مسيرة شهرين لم يكن معجزة لسليمان عم
اذ لم يظهر على يده مقارنا للتحدي **قوله** واعلم ان مسئلة الامامة ليست من
الاصول بل هي من الفروع اذ نصب الامام واجب على المسلمين لقوله عم من لم
يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية لا على الله تع كما زعمت الشيعة **قوله**
لقب النبي عم بذلك روي انه لما رجع رسول الله صلعم ليلة اسري به اخبر قريشا
القصة فتعجبوا استحالة وارتد ناس ممن امن به صلعم وسعى رجال الى ابي بكر
وقالوا هل لك في صاحبك يزعم انه اسري به الليلة الى بيت المقدس وجاء
قبل ان يصبح قال اني لاصدقه بما هو ابعد من ذلك فسمي ابا بكر الصديق
لذلك **قوله** والحق عند الجمهور نفيها اي نفي النصوص والا لاظهروه حين تنا زعة
وانقادوا له على ما هو عادتهم من انقيادهم لنصوص الكتاب والسنة
وكيف يعتقد في حق الصحابة رض مخالفة النصوص واجماعهم على خلاف
نص رسول الله صلعم وما يتوهم من انهم لم يظهروا نص رسول الله
صلعم على علي تقية فاسد لان عليا رض كان في غاية الشجاعة والتصلب
في الامور الدينية وفاطمة رض مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين
سبطي رسول الله عم ولداه والعباس مع مرتبته كان معه لما روي انه عم

قال لعلي امدد يدك لا بايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله صلعم
ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل
السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم بابن عبد
مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار
خلافة ابي بكر فقالوا للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر منا
الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله عم الائمة من قريش فظهر انه لو كان
على امامة علي رض نص لاظهروه وما نازعوا ابي بكر رض واما توقف علي رض
ستة اشهر فانما كان لغاية دهشته بموت رسول الله عم وكثرة حزنه
على موته عم فان الصحابة رض دهشوا بعد موته عم حتى روي ان عمر كان
يقول ان رسول الله عم لم يمت بل انما غاب عنا كما غاب موسى عن قومه
وكان لا يقدر احد ان يقول عنده ان رسول الله صلعم توفي وما كان
عثمان الا يبكي ويتحسر وكان علي لا يتكلم مع احد من شدة الحزن ولما
صعد ابو بكر الصديق رض على منبر رسول الله صلعم وقال يا عمر اما سمعت
قوله تع انك ميت وانهم ميتون شيئا قال كاني لم اسمع بهذه الآية الى
الآن ثم ابو بكر قرا تع وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل
افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الآية فتسلى الناس وزال عنهم
التحير ولما مضت ستة اشهر على علي رض وسكن حزنه اجتهد وعرف
ان خلافة ابي بكر حق فبايعه على رؤس الاشهاد فصار امامته مجمعا عليه روي
انه تخلف عن بيعة ابي بكر علي والعباس ومقداد وزبير فارسل اليهم
بعد ذلك فجاؤا فقال ابو بكر للصحابة هذا علي ولا بيعة لي في عنقه وهو
بالخيار من امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رايتم لها
غيري فانا اول من يبايعه فقال علي لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو
وسائر المتخلفين قوله فقال بايعنا لمن فيها وان كان وجه قوله وان كان
عمر انه اراد وان كان البيعة له صعبة لكمال صلابته في الدين وعدم مسامحته
في امر يعني نتابع الحق وان كان مرا وفي تصريحه رض حين المتابعة
ب

المنافق اشارة الى ان يكون المنافق بلا عهد وعن علم قوله ثم عمر الفاروق
بين الحق والباطل براءة الصائب فان رايه وافق حكم الله في مواضع قبل نزول
منها ما روي عن ابن عباس رض ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه اليهودي
الى النبي عم ودعاه المنافق الى كعب بن اشرف ثم انهما احتكما الى رسول الله
عم فحكم لليهودي فلم يرض المنافق فقال نتحاكم الى عمر رض فقال اليهودي
لعمر رض قضى لي رسول الله صلعم فلم يرض لقضائه وخاصم اليك فقال
عمر للمنافق اكذلك فقال نعم فقال مكانكما حتى اخرج اليكما فاخذ سيفه
فضرب عنق المنافق حتى برد فقال هكذا اقضي لمن لم يرض بقضاء الله
ورسوله فنزل قوله تع الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك
وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت الآية فقال
ابن عمر فرق بين الحق والباطل فسمي الفاروق لذلك ومنها ما روي
انه عم لما دخل المسجد الحرام ذهب بعمر الى مقام ابراهيم فقال عمر اما نتخذه
مصلى فقال عليه السلام حتى يجيء امر الله فنزل قوله تع واتخذوا من مقام
ابراهيم مصلى ومنها ما روي مما وقع في قصة اسارى بدر قوله فان صيغة
افضل فعل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اه وذلك لان المصدر
المعتبر في الفعل والمشتقات في قوة النكرة فيكون مفاده الفرد المنتشر
والزيادة المعتبرة في حقيقة التفضيل هو الزيادة في فرد ومن افراد المصدر
ولذا جاز ان يقال مثلا زيدا اعلم من عمرو في الفلاحة وانه عمرو اعلم من
زيد في الطب كذا ذكره الشارح في تعليقاته على شرح التجريد وفيه نظر اذ
قد صرح صاحب المفتاح في بحث لام التعريف ان الاجماع وقع على ان المصدر
الغير المنون موضوعة للطبيعة من حيث هي هي فالقول بان المصدر المعتبر
في الفعل والمشتقات بمعنى الفرد المنتشر خلاف ما اجمع عليه فالخلاف في ان
النكرة موضوعة للفرد المنتشر كما اختاره الش او الطبيعة من حيث هي كما اختاره
سيد المحققين قدس سره فيما عدا المصادر مذكورة وح بوجه اطلاق الافضل
على ابي بكر بمعنى اكثر الثواب بانه اذا اتصف فيهم ما من الفضل بالزيادة

انصف الطبيعة لا بشرط شيء بالزيادة لان اتصاف فرد شيء بصفة مستلزم
لاتصافه بها ولا نا لو ذا قلنا زيد زائد على عمرو في الطلب والطلب علم
صدق ان زيدا زائد على عمرو في العلم فان قلت وان سلم اتصاف فرد بالزيادة
مستلزم لاتصاف الطبيعة بها لكن صيغة التفضيل موضوعة لزيادة الطبيعة من
حيث هي لا الزيادة الناشئة من قبل فرد ما قلت ان صح بينهم ليس الا كون
افضل موضوعا للزيادة في مدلول مصدره مطلقا لا الزيادة المخصوصة الناشئة
من الطبيعة ومن يدعيها فعليه البيان **قوله** والذي وقع الخلاف فيه الى اخره دفع
لما اورد عليه من ان افتراق المسلمين في تفضيل بعض الصحابة على بعض ومنع
كل فرقة اطلاق الافضل على غيره من اعتقده افضل غير مستقيم على تقدير
ان يكون صيغة افضل موضوعة للزيادة في نفس المصدر بوجه ما ووجه الدفع
على ما في حواشي التجريد هو انهم اختلفوا في الافضلية من حيث الصواب
لا الافضلية بمعنى الذي توهم المورد اذ لا ينكر احد من اهل السنة والجماعة
رجحان علي في كثير من الفضائل بل في اكثر الفضائل وعن محمد بن حنيفة انه
قال قلت لعلي من افضل الناس بعد النبي عم قال ابو بكر قلت ثم من قال
عمر فخفت ان يقول ثم عثمان فقلت ثم انت فقال اما انا فاحد من المسلمين
وقد بين علي رض تفضيل ابي بكر ثم عمر على منبر الكوفة ايضا ومن اراد
تفصيل ما يتعلق بالخلفاء الراشدين المهديين رضوان الله تع عليهم
اجمعين فعليه بكتاب الصواعق في الرد على الرفضة والزنادقة للشيخ الامام
افضل المحدثين من المتاخرين من ابن حجر الهيتمي روح الله روحه وجعل
في اعلى غرف الجنان فتوحه فانه بينه فيه بيانا يندفع من شبه هؤلاء
الاراذل الذين يدعون انهم شيعة علي حاشاهم عن ذلك انما هم
شيعة ابليس فانهم استولى على عقولهم واضلهم ضلالا بعيدا
قاتلهم الله تع انى يؤفكون الحمد لله الذي جعلنا ممن القى
محبة الصحابة في قلبه اذ صح ان الله اذا اراد الخير باحد القى في قلبه
محبة الصحابة رض **قوله** قد وقع الفراغ من كتابة هذه الحاشية المحققة المدقق

المدقق على يد احوج العباد غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما
واليه في اليوم التاسع والعشرين من شهر ذي الحجة المبارك
سنة اثنين ومائة بعد الالف

Süleymaniye U. Kütüphanesi
K. Fatih
Y.
Eski Kayıt No 2955